دفاتر فلسفية • نصوص مختارة

الحرية

إعداد وترجمة

محمد الهلالي وعزيز لزرق

دار توبقال للنشر

٢١٩
ح٤

صدر للمؤلف
ضمن سلسلة دفاتر فلسفية

1
التفكير الفلسفي
2
الطبيعة والثقافة
3
المعرفة العلمية (نفد)
4
الحقيقة
5
اللغة
6
الحداثة
7
حقوق الإنسان
8
الإيديولوجيا
9
العقل والعقلانية
10
العقلانية وانتقاداتها
11
الحداثة وانتقاداتها
I
نقد الحداثة من منظور غربي
12
الحداثة وانتقاداتها
II
نقد الحداثة من منظور عربي - إسلامي
13
ما بعد الحداثة
I
تحديدات
14
ما بعد الحداثة
II
فلسفتها
15
ما بعد الحداثة
III
تجلياتها وانتقاداتها
16
الحرية
17
العنف

دفاتر فلسفية

السلسلة الجديدة

16

الحرية

إعداد وترجمة

عزيز لزرق ومحمد الهلالي

دار توبقال للنشر

عمارة معهد التسيير التطبيقي، ساحة محطة القطار

بلفدير، الدار البيضاء 20300 - المغرب

الهاتف/ الفاكس : 23 23 34 22 5(212) - 38 40 40 22 5(212)

الموقع : www.toubkal.ma البريد الالكتروني : contact@toubkal.ma

ثم نشر هذا الكتاب ضمن سلسلة
دفاتر فلسفية

الطبعة الاولى 2009
©جميع الحقوق محفوظة

الايداع القانوني رقم : 2009 MO 2391

ردمك 7-94-496-9954-978

تمهيد

يعتبر مفهوم الحرية، مفهوما مركزيا في الفلسفة لسببين :

أولا، لكون ظهور الفلسفة ارتبط تكوينيا من جهة بالخطاب العقلاني، بما هو خطاب يحرر الإنسان من الخوف والعنف والأسطورة. كما ارتبط من جهة أخرى بالجدال العمومي، بما هو تصريف عملي وسياسي تحديدا لمعنى الحرية.

ثانيا، لكون سؤال الحرية عبارة عن ملتقى تقاطعات عديدة : فهو سؤال معرفي عموما، يطرح معضلة ممكنات وحدود المعرفة، أي بلغة كانط «ما الذي يمكنني معرفته ؟»، وهو سؤال وجودي يحدد موقع الإنسان داخل الكون، وداخل عالم المخلوقات والأشياء. كما أنه سؤال علائقي يدعو إلى التفكير في أنماط الوجود التي ينفتح عليها الكائن الإنساني، حيث تتعدد المجالات التطبيقية لما يمكن تسميته بتداعيات الحرية، سواء من المنظور السياسي، أو الاقتصادي، أو الديني، أو الفني، أو الأخلاقي، أو التربوي.

هكذا فالتفكير في موضوع الحرية هو أصلا التفكير في الإنسان ككل، والعكس صحيح. من هنا نفهم الدلالة العميقة لما قاله غرامشي : عندما اعتبر أن السؤال «ما الإنسان؟»، هو في الأصل سؤال عن مصير الإنسان، أي «هل يمكن أن يتحكم ويسيطر الإنسان على مصيره الخاص؟» هل هو حر

بما يكفي؟ وهل يمكن أن يصبح حرا أكثر، وبالتالي ما السبيل إلى تقليص الموانع، وتوسيع دائرة حريته؟

يمكن أن نعرف الحرية سلبا باعتبارها غيابا للإكراه، أو إيجابا باعتبارها فعل كل ما نريده. يبدو إذن، أن تعميق النظر في مفهوم الحرية، هو الوجه الآخر لتعميق النظر في الإنسان :

□ من خلال التفكير في علاقته بالله، وما تولد عن ذلك من تداعيات الجبرية والقدرية، إذ ما معنى أن يكون الإنسان حرا، إذا كانت ماهيته ومصيره محددين سلفا؟

□ ومن خلال التفكير في علاقته بالطبيعة، حيث رهاني الحتمية واللاحتمية، فكيف يمكن أن نكون أحرارا ونحن نرزح تحت نير إكراهات طبيعية تتخطى سلطتنا العاقلة؟

□ ومن خلال كذلك التفكير في علاقة الإنسان بذاته حيث تأرجح الإرادة بين الوعي واللاوعي، فكيف يمكن أن نكون أحرارا أيضا، في تصرفاتنا وأفعالنا، ونحن محكومون بضغوطات لاشعورية تتجاوز إرادتنا الواعية؟

□ ثم من خلال التفكير في علاقة الإنسان بالآخر وبالمجتمع، وما يستلزم من تمييز بين الواجب والضرورة، فما قيمة حرية الإنسان إذا كان مضطرا للخضوع لأنواع من التوافقات؟

□ و أخيرا تفتح الحرية على إمكانية التفكير في علاقة الإنسان بالنظام السياسي، وتحديدا بالدولة، حيث التعارض بين المواطنة والاستبداد، أفلا يؤدي كل نظام سياسي بحكم الواقع، إلى تقليص أفق الحرية، بينما يتعين تجذيرها وتوطينها أكثر؟

إن كل هذه التساؤلات تطرح، بشكل أو بآخر، إشكالا مركزيا : حدود الحرية، أو الإنسانية بين الحرية والإكراه.

إن شساعة مجالات التفكير في الحرية، جعلتنا نقوم باختيار منهجي، إذ صنفنا النصوص إلى محاور ثلاث : أولا، الحرية والفرد سواء داخل سياق إشكالي عام، الطبيعة والثقافة، أو تحديدا في إطار فاعلية الإنسان كشخص متميز بالإرادة. ثانيا، الحرية والمجتمع من منظور اجتماعي محض، حيث الإكراهات الاجتماعية السائدة بالضرورة، وقراءتها من زاوية أخلاقية انطلاقا من مفهوم الواجب. ثالثا، الحرية والسياسة سواء منظورا إليها في إطار قانوني، أو في فضاء السلطة ودواليب الدولة.

إن معضلة الحرية معضلة محرجة، لا فقط من حيث كونها تتعرض لموانع وإكراهات موضوعية (اجتماعية، سياسية، دينية أخلاقية، الخ)، بل لكونها تضع عالم أفكارنا وقناعاتنا، موضع تساؤل، كما أنها تزعج الاطمئنان الوهمي لممارستنا الحياتية واليومية: فهل تقبل فعلا الثقافة البشرية، التي تجعل الحرية جوهرة الحق الإنساني، بالحق في الحرية؟ (حرية تقرير مصير شعب، حرية دولة، حرية الاختيار، حرية التعبير والاعتقاد). هل لازال المثقف متشبثا بالدفاع عن الحرية وعن تحرره؟ هل مازال الفاعل السياسي - سواء كان دولة أو حزبا أو مواطنا - مستعدا للدفاع عن ضرورة الحرية، مهما كانت الخيارات والمنزلقات؟ أم أنه مؤهل جينيا للتنازل عنها بحكم خدعة الظرفية و «ميزان القوى»، أو هيمنة منطق المصلحة والتفاوض، أولعنة لعبة التواطؤ والاستمرارية؟ هل نحن كأشخاص نقبل حقا في راهننا أن يكون شركاؤنا في الحياة أحرارا؟ ترى لماذا نتوقف في منتصف درب الحرية، حيث يتوقف السؤال فينا، ونؤوب إلى مناشدة اطمئنان وهمي، لم نصل إليه، بل استخرجناه من مخازننا الدفينة...؟

I . تـحـديدات

1.I. تعريف

أندري لالاند

الإنسان «الحر» هو إنسان ليس عبدا أوسجينا، ذلك أن الحرية هي الحالة التي يكون عليها ذاك الذي يفعل ما يريد، وليس ما يريده شخص آخر غيره، إنها تعني غياب الإكراه الخارجي. من هذا المنطلق، امتد معنى هذا المفهوم ليطال ثلاث اتجاهات مختلفة:

- على المستوى العام، ينطبق مفهوم الحرية على كائنات أخرى غير الإنسان، بل حتى على الجماد.
- على المستوى الاجتماعي والسياسي، تميز الحرية الحالات التي يقيم فيها المواطن علاقاته مع المجتمع ومع الحكومة.
- على المستوى الداخلي للإنسان، ثمة قوى ومبادئ فعل، تكون غريبة عن الإنسان تمارس إكراها عليه، مثلما يفعل سيد مستبد، أو تغويه مثلما يفعل متملق أناني. لكن مفهوم الحرية ينطبق على الاستقلال الداخلي للإنسان مقارنة مع ما لا يعكس «حقيقته» كما هو، واستطرادا يطلق على النزعة اللاحتمية، حيث تعتبر الوسيلة الوحيدة لإقصاء عن مجال الفعل، كل ما هو خارجي عن صاحب الفعل.

2.I. المعنى العام

أندري لالاند

الحرية هي الوضعية التي يكون عليها كائن لايخضع لإكراه، بحيث يتصرف حسب ما تمليه عليه إرادته وطبيعته. «عندما يسقط جسم ما،

فحريته تتجلى في أن يسير « حسب ما تمليه عليه طبيعته، في اتجاه مركز الأرض، وبسرعة متناسبة مع الزمن، ما لم يخضع لتأثير خارجي يغير سير مجراه الطبيعي. نفس الشيء يمكن قوله على صعيد الكائنات الحية، فكل وظيفة نباتية أو حيوانية، تكون حرة إذا تمت وفق القوانين الملائمة دون أن تتعرض لأي عائق خارجي أو داخلي» (أوجست كونت).

3.I. المعنى السياسي والاجتماعي

أندري لالاند

□ ونعني هنا الحرية الخاصة، أو «الحريات» بصيغة الجمع. إننا هنا أمام تجلي اجتماعي للمعنى السابق، إذ تدل كلمتي الحرية أو الحر، على غياب أي إكراه اجتماعي يفرض على الفرد : بهذا المعنى فنحن أحرار في فعل كل ما لا يمنعه القانون، ورفض القيام بأي فعل يمنعه. «فحرية تبليغ الأفكار والآراء، هي أحد الحقوق الثمينة جدا بالنسبة للإنسان. فكل مواطن يمكن إذن أن يتكلم، أن يكتب، أن يطبع وينشر بشكل حر، دون أن يسيء استخدام هذه الحرية، حسب الحالات التي يحددها القانون». (الإعلان العالمي لحقوق الإنسان).

أما «الحريات السياسية » فهي الحقوق المعترف بها للفرد، على اعتبار أن هذه الحقوق تحد من سلطة الحكومة : حرية الشعور، الحرية الفردية، حرية التجمع، وجود دستور، ممارسة السلطة من طرف ممثلين منتخبين،الخ.

□ عكس ذلك، عندما نأخذ مفهوم الحرية في معناه المطلق – حيث يأخذ على العموم قيمة تقديرية– فهي لا تعني فقط المستوى العالي تقريبا، الذي تصل إليه الاستقلالية، التي يتميز بها الفرد اتجاه الجماعة الاجتماعية التي ينتمي إليها. إنه مستوى من الاستقلالية، يعتبر كمستوى عادي ومرغوب فيه. بحيث يصبح بمثابة حق أو قيمة أخلاقييه. « تكمن الحرية في القدرة

على فعل كل ما لا يضر بالغير». (الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. بهذا المعنى، فمفهوم الحرية يتعارض من جهة مع التسيب، ومع الاضطهاد من جهة أخرى.

□ يتعارض مفهوم الحرية مع اللاشعور، ومع الإندفاع الغريزي، ومع الجنون، ومع اللامسؤولية القانونية والأخلاقية. إنها الوضعية التي يكون عليها الكائن، سواء فعل الخير أو الشر، بحيث يتخذ قرارا بعد إعمال الفكر، مع معرفة الدافع إلى ذلك، إنه يعرف ما يريد، ولماذا يريده، ولا يتصرف إلا وفق مبررات عقلية يصادق عليها. «الحرية هي أقصى درجة ممكنة في الاستقلالية، التي تقتضيها الإرادة – والتي تتحدد في إطار هذه الاستقلالية ذاتها – وذاك بهدف بلوغ غاية تكون لها فكرة مسبقة عنها». (A.Fouillée)، الحرية هي العلية الذكية للأنا (نفس المرجع). «إن تحليلنا يقضي على هذا الوهم الذي يدعي أن الحرية الإنسانية لانهائية، وغير مشروطة، ولا يمكن المساس بها. فإذا كان الإنسان الحر هو ذاك الذي يسيطر على ذاته بواسطة التفكير، والذي يعرف الطاقة التي يتوفر عليها، وكذا مختلف الإمكانات التي يمكن أن يستخدم فيها هذه الطاقة، إذا كان الإنسان الحر هو ذاك الذي يتوقع، يقارن ويحكم على مختلف أنواع الظواهر، التي يمكن أن يحققها بعزمه، فإنه من الواضح أن حريته، رهينة بشروط عديدة، لذا فحريته تتنوع حسب اختلاف هذه الشروط» (Marion).

□ تتعارض الحرية مع الهوى، مع الغرائز المتوحشة، ومع الجهل، ومع الدوافع العرضية أو السطحية. إنها الوضعية التي يكون عليها الكائن الإنساني، والذي يحقق في أفعاله طبيعته الحقيقية، التي تعتبر كطبيعة تتميز أساسا بالعقل والحس الأخلاقي. بهذا المعنى فالحرية مصطلح معياري للغاية، ويحيل على وضعية مثالية، حيت تكون الطبيعة الإنسانية محكومة كليا بما هو راق فيها (الرواقيون، سبينوزا، الخ).

«وحده الله حر تماما، أما المخلوقات العاقلة فهي ليست حرة إلا من

حيث أنها تتحكم في الأهواء» (ليبنتر)

«الحرية الحقيقية توجد في كل مكان ملازمة وخاضعة للنظام، سواء الإنساني أو الطبيعي ...إن أحسن حرية تكمن فينا، هي عندما نعمل ما في وسعنا. لكي تتغلب الميولات الحسنة على الميولات السيئة (أو جست كونت).

□ تتعارض الحرية مع الحتمية:

1. الحرية هي القدرة على التصرف دون أي مبرر آخر، ماعدا وجود هذه القدرة ذاتها، يعني بدون أي مبرر مرتبط بمحتوى العقل المنجز. «كلما بحثت بداخلي عن المبرر الذي يجعلني أتخذ قرارا، إلا وأحسست، بأن ليس لدي أي مبرر آخر ماعدا إرادتي وحدها : هنا أشعر بالذات بحريتي، والتي تكمن فقط في الإقدام على هذا الاختيار. هذا ما يجعلني أفهم معنى أن أكون مخلوقا إلاهيا؛ ...(Bossuet) يعتقد الإنسان أنه حر : وبعبارة أخرى أنه يكد في توجيه نشاطه، كما لو أن حركات وعيه - وهي بالتالي الأفعال التي يكون رهينا بها - يمكن أن تتغير تحت تأثير شيء ما موجود بداخله، وأن لاشيء يتحدد سلفا، حتى ما كان عليه هو ذاته قبل اللحظة الأخيرة التي سبقت الفعل» (Renouvier).

إن اللا تحديد الذي تكون عليه الإرادة، اتجاه موضوعها، يمكن تسميته عموما حرية اللامبالاة.

2. الحرية سلطة من خلالها يتجلى العمق الفردي واللامعبر عنه للكائن كما يخلق ذاته جزئيا بواسطة هذه الأفعال - إنها سلطة نكون على وعي بها، مثلما نحس مباشرة بواقعة ما، تميز سلسلة من الأحداث، حيث تفقد المفاهيم التالية كل دلالة : يتعلق الأمر بالفهم، وخاصة فكرة التحديد بمعنى اتخاذ القرار.

« نسمي الحرية، تلك العلاقة التي تربط ذلك الأنا الملموس بالفعل الذي يقوم بإنجازه، إنها علاقة يتعذر تحديدها، لأننا أحرار : في الواقع إننا نحلل

شيئا جامدا وليس ما هو في تقدم مستمر؛ إننا نجزىء المدة، وليس الديمومة ... لهذا فكل تعريف للحرية سيعطي مبررا للنزعة الحتمية (برغسون).

(ز) الحرية المعقولة -أي المدركة بالعقل-، «الترنساندنتالية» أو«النومينالية»، تكمن ، حسب كانط، في كون التفسير الكامل لكل ظاهرة معطاة يكون مزدوجا :

1. باعتبار أن هذه الظاهرة تظهر في الزمن، يتعين علينا ربطها بظواهر سابقة عنها، والتي تنجم عنها تبعا لقوانين تحددها بشكل صارم هذه الظاهرة مقارنة مع الظواهر الأخرى.

2. باعتبار أن الظواهر متسلسلة وليست أشياء في ذاتها بل مجرد تمثلات، فهي علاوة على ذلك تتضمن عللا لازمنية، ليست بظواهر، لكن علاقة الظواهر بهذه العلل هي التي تكون مفهوم الحرية.

أندري لالاند، القاموس التقني والنقدي للفلسفة.

II . الحُرّيّةُ والفَرْد

1.II. حرِّيةُ الاختيَار خاصّيةٌ إنسَانِيّة

ر.ديكارط

بالنسبة لحرية الإختيار، فإنني لم أطلع قط على ماكتبه ر. ب. بيطو؛ ولكن انطلاقا من الطريقة التي تشرح بها موقفك من هذا الموضوع ، فإن موقفي على ما يبدو لي ، ليس بعيدا عن موقفك. هكذا أرجوك أن تنتبه أولا أنني لم أقل أبدا إن الإنسان لا يكون لامباليا إلا عندما يفتقر إلى المعرفة ؛ لكن كلما كان لامباليا ، كان أقل معرفة بالمبررات التي تدفعه لاختيار هذا الحزب أو ذاك : وهذا في نظري لا يمكن أن يعترض عليه أحد . كما أنني أتفق معك عندما تقول بأننا يمكن أن نعلق حكمنا ؛ لكنني عملت على تفسير الوسيلة التي من خلالها يمكن تعليق الحكم. لأن في نظري من المؤكد أن الفكر عندما يكون في حالة متنورة كبيرة ، فإنه ينجم عن ذلك ميل كبير نحو الإرادة؛ بحيث ما إن نعلم بكل وضوح أن شيئا ما في ملكيتنا، حتى يصبح من الصعوبة ، بل من المستحيل في اعتقادي ، أن نوقف مجرى رغبتنا، ما إن تستولي على فكرنا . ولكن بحكم أن طبيعة الروح تكمن في كونها ليست تقريبا سوى لحظة نعير فيها اهتمامنا لنفس الشيء، ما إن يحيد اهتمامنا عن الدوافع التي تجعلنا نعرف أن هذا الشيء هو في ملكيتنا، بينما نحتفظ فقط في ذاكرتنا بأن هذا الشيء يبدو لنا مرغوبا فيه ، يمكننا أن نتصور في فكرنا مبررا آخر يجعلنا نشك في ذلك، وبالتالي تعليق حكمنا، بل يمكننا كذلك تكوين حكم مضاد. هكذا مادامت لاتربط بين الحرية واللامبالاة تحديدا، بل تربطها بقدرة ملموسة وإيجابية على اتخاذ القرار، فإنه لا يعود ثمة فرق بين آرائنا إلا على مستوى الإسم فقط، لأنني أعترف بأن هذه القدرة هي

ذاتها الإرادة . لكن ولأنني لاأراها قط غير كذلك ، عندما تكون مرفوقة باللامبالاة، التي تعترف بأنها عبارة عن نقص، أكثر من الحالة التي لا تكون مرفوقة فيها باللامبالاة ، بحيث لا يكون هناك شيء آخر في الفكر سوى النور، مثلما هو الشأن بالنسبة للسعداء الذين ينعمون بهذه السعادة، أسمي عموما شيئا حرا كل ما هو إرادي، بينما تريد أن تجعل هذا الإسم قاصرا على القدرة على اتخادالقرار، المرفوقة باللامبالاة ، لكنني لا أرغب في شيء آخر، بالنسبة لتسمية الأشياء، سوى اتباع هذه الطريقة وأخذها كنموذج يحتذى به .

أما بالنسبة للحيوانات التي تفتقد للعقل، فمن البديهي أنها ليست حرة، لأنها لاتتوفر على هذه القدرة الإيجابية على اتخاد القرار، وما ينفي ذلك بشكل خالص، هو كونها ليست لا مجبرة ولامكرهة على فعل شيء ما».

رسائل إلى الأب مسلاند، 2 ماي 1944 . باريس ، غاليمار، لابلياد، 1953 ص 1166 .

II.2. الحرِّيةُ بين الطَّبيعَةِ والمواضَعَة

ج.ج.رُوسُو

أن نعثر على شكل من التجمع البشري ، يدافع ويحمي بكل القوة الموحدة، عن الشخص وعن خيرات كل عضو فيكون كل واحد، متحدا مع الجميع، ولا يخضع مع ذلك سوى لذاته، بحيث يظل حرا كما كان من قبل. ذلك هو المشكل الرئيسي الذي يقدم العقد الاجتماعي حلا بصدده.

إن بنود هذا العقد هي محددة بما فيه الكفاية، من طرف طبيعة الفعل، بحيث إن أقل تعديل فيها يجعلها بدون جدوى ولا تأثير لها؛ ذلك أنه حتى لو لم يتم أبدا التصريح بها شكليا، فإنها تبقى دائما هي هي، وتبقى ضمنيا مقبولة ومعترفا بها، إلى أن يتم خرق هذا الميثاق الاجتماعي، آنذاك يرجع كل واحد إلى حقوقه الأولى، ويسترجع حريته الطبيعية، فاقدا حريته

المتواضع عليها، والتي تخلى عنها.

بالتأكيد إن هذه البنود تختزل كلها في بند واحد: التذويب الكلي لكل عضو بجميع حقوقه، داخل الجماعة ككل : لأننا نجد أولا، أن كل واحد يقدم كل ما في جعبته، وذلك شرط ينطبق على الجميع بالتساوي؛ ومادام الأمر كذلك ، فلا أحد له مصلحة في جعل هذا الشرط مكلفا بالنسبة للآخرين».

العقد الاجتماعي – 1762 ، الكتاب 1 الفصل 6

3.II. الحرِّية والوَعْيُ بِالذّات

ج.و.فردريك هيغل

عندما يميل الفكر اتجاه مركزه الخاص، فإنه يميل في اتجاه اكتمال حريته. عندما نريد أن نعرف الفكر نقول إنه كذا، وهذا يعني على ما يبدو أنه شيء ما موجود سلفا لكنه شيء حيوي . فالحيوية هي ماهيته. إنها نتاجه الخاص، منطلقه ومنتهاه . فحريته ليست عبارة عن وجود ثابت، بل هي نفي دؤوب اتجاه كل ما يعارض حريته. فأن تصنع ذاتك بذاتك، أن تجعل من ذاتك موضوعا، أن تعرف ذاتك بذاتك : تلك هي حيوية الفكر. بهذا المعنى فهو فكر من أجل ذاته. بينما الأشياء الطبيعية لا توجد من أجل ذاتها؛ لذا فهي ليست حرة. فالفكر ينتج ذاته ويثبتها حسب معرفته بذاته؛ كما يتصرف بطريقة تجعل ما يعرفه عن ذاته مجسما على أرض الواقع. هكذا فكل شيء مرده إلى الوعي بالذات الذي يقوم به الفكر. فعندما يعرف الفكر أنه حر، أفضل عندما لايعرف ذلك. ففي هذه الحالة الأخيرة يكون عبارة عن عبد و راض عن عبوديته ؛ وهو بذلك لا يعلم أن العبودية تتناقض مع طبيعته. ووحدها تجربة الحرية هي التي تحرر الفكر، سواء كان في ذاته أو لأجل ذاته، فإنه يبقى دائما حرا.

هيغل، العقل داخل التاريخ (1830)، سلسلة 18/ 10، 1965 ص.76.

II.4. الحرِّية كاختِيَارٍ مطلَق

س.أ.كير كغارد

ولكن ماذا أختار إذن، هل أختار هذا أو ذاك ؟ لا لأنني أختار بالمعنى المطلق للاختيار. هكذا فأنا أختار حقا، بحكم أنني اخترت أن لا أختار هذا أو ذاك. إنني أختار المطلق، فماهو المطلق؟ إنه ذاتي كما تتجلى في مصداقيتي الخالدة. لا يمكنني أبدا أن أختار شيئا آخر سوى أنا ذاتي، باعتبارها تجسيدا للمطلق، لأنني إذا اخترت شيئا آخر، فإنني أختاره باعتباره شيئا منتهيا، ولا أختاره كشيء مطلق(...)

ولكن ماذا تعني إذن عبارة «أنا ذاتي»؟ إذا أردت الحديث عنها بشكل أولي، يمكنني استعمال التعبير التالي : إنها تحيل على ما يكون في نفس الوقت أكثر تجريدا وأكثر تشخيصا كذلك، ونعني بذلك الحرية. ولتسمحوا لي هنا بإبداء ملاحظة سيكولوجية صغيرة. غالبا ما نسمع الناس وهم يعربون عن تذمرهم، وذلك بالتشكي من الحياة، وغالبا كذلك ما نسمعهم يعبرون عن رغباتهم. ولنتخيل الآن من بين هؤلاء رجلا مسكينا - ولنترك جانبا الرغبات التي لا تفسر هنا أي شيء، لأنها تدخل في إطار ما هو عرضي تماما - يعبر عن متمنياته كالتالي : آه لو كنت أتوفر على فكر هذا الشخص، أو على موهبته ! غالبا ما نسمع مثل هذه المتمنيات، ولكن هل سبق أن سمعت رجلا حقا يتمنى أن يصبح شخصا آخر؟ إنه بعيد عن أن يفعل ذلك، لأن الخاصية المميزة لأولئك الذين نقول عنهم إنهم ذوو شخصيات تعيسة، تكمن في كونهم يتشبثون أكثر بذواتهم، ليس هناك أي شيء في العالم يجعلهم يرغبون في أن يكونوا أشخاصا آخرين، رغم كل المعاناة التي يتعرضون لها، وهذا ما يتجلى في كون هؤلاء الأشخاص هم قريبون جدا من الحقيقة، ويحسون بالمصداقية الخالدة الخاصة بالشخصية، ليس في ما ترفل فيه من نعمة، بل في ما تعانيه من تعذيب؛ إن هؤلاء الأشخاص

يتشبثون بهذه العبارة المجردة : ألا وهي اللذة التي يستشعرون بها في البقاء كما هم أنفسهم.

ولكن بالنسبة لذاك الذي يمتلك عددا كبيرا من الرغبات، فهو يفكر رغم ذلك في البقاء كما هو في حد ذاته، حتى ولو كان كل شيء قد تغير. هناك إذن بداخله شيء مطلق متميز عن أي شيء آخر، شيء به يكون ما هو عليه، حتى وإن كان التغير الذي طرأ عليه من جراء رغبته، تغير كبير أكثر ما يمكن. إنني أريد أن أجد العبارة الأكثر تجريدا الدالة على «أنا ذاتي»، والتي تجعل منه ما هو عليه. إنها ليست شيئا آخر سوى الحرية (...)

إن السبب الذي يجعل فردا ما يعتقد أنه قادر على التغير بشكل مستمر، مع البقاء هو ذاته، كما لو أن طبيعته الأكثر حميمية هي عبارة عن كميات حسابية يمكن أن تدل على أي شيء، وأنه أسيء توجيهه، بحيث لم يختر ذاته، وأنه ليست لديه أية فكرة عن ذلك؛ ورغم هذا فنقصه العقلي بمثابة اعتراف بالمصداقية الخالدة للشخصية. والأمر يختلف بالنسبة لذاك الذي تم توجيهه بشكل جيد، إنه يختار ذاته بذاته، ولا يختار أن يكون شخصا آخر. إن هذا الأنا ذاته الذي يختاره هو أنا ملموس للغاية، لأنه هو ذاته، ومع ذلك، فهو مختلف تماما عن ذاته السابقة، لأنه اختاره بشكل مطلق. هذا الأنا ذاته لم يكن موجودا من قبل، مادام قد وجد بالاختيار، ومع ذلك فهو موجود لأنه هو ذاته...».

كيركغارد: «إما أن.....وإما أن....»، باريز، غاليمار، 1965، ترجمة غينيو، ص507-505.

5.II الحُرِّيَة بين الطَّبعِ والشَّخْصيَّة

هنري برغسون

إنها لسيكولوجية فظة تستعمل لغة خادعة، تلك التي تعتبر أن الروح المتميزة بالتعاطف، أو المقت أو الحقد، هي روح تخضع لقوى تثقل كاهلها.

إن هذه الأحاسيس، وإذا ما بلغت عمقا كافيا، فإن كل واحد منها يمثل الروح ككل، بحيث إن كل محتوى الروح ينعكس داخل كل إحساس على حدى. فأن نقول بأن الروح تتحدد من خلال التأثير الذي يمارسه أحد هذه الأحاسيس، يعني أن نعترف بأنها تحدد نفسها بنفسها (...)

لسنا في حاجة لإدماج العديد من معطيات الشعور لكي نعيد بناء الشخصية : إنها وحدة كلية تتجسد في كل معطى واحد، شريطة أن نعرف اختياره. إن التجلي الخارجي لهذه الحالة الداخلية سيكون بالتحديد هو ما نطلق عليه اسم الفعل الحر، مادامت وحدها الأنا هي صاحبته، ومادام هذا التجلي الخارجي يعبر عن الأنا في كليتها. بهذا المعنى فالحرية لا تدل على الطابع المطلق الذي تمنحه إياه النزعة الروحانية أحيانا، بل إنها تدل على ذلك بدرجات محددة (...)

هكذا نجد أن إيحاء ما يستقبله المرء في حالة التنويم المغناطيسي لا يندمج مع كتلة وقائع الشعور. لكن ولأنها تتميز بحيوية محضة فإنها تحل محل الشخص حتى عندما يَحِينُ أوانه. إن غضبا عنيفا ناجما عن ظروف طارئة، إن عيبا وراثيا يظهر فجأة من الأعماق المظلمة للجهاز العضوي، لكي يطفو على سطح الشعور، كل ذلك يفعل فعله تقريبا مثل إيحاء صادر عن حالة تنويم مغناطيسي. إلى جانب هذه الحدود المستقلة، ثمة سلسلات أكثر تعقيدا، بحيث تتداخل عناصرها مع بعضها البعض، لكنها لا تصل إلى حدود الذوبان تماما داخل الكتلة الكثيفة للأنا. يتعلق الأمر هنا بمجموعة من الأحاسيس والأفكار مصدرها تربية أسيء فهمها، تلك التي تتوجه إلى الذاكرة أكثر من الحكم. تتكون هنا، داخل الأنا الأساسي، أنا متطفل يتطاول باستمرار على الأنا الأخرى.

كثر هم أولئك الذين يعيشون هكذا ويموتون دون أن يتعرفون على الحرية الحقيقية. لكن الإيحاء يصبح قناعة إذا تمثلته الأنا في كليتها، إن الهوى حتى وإن كان فجائيا، لا يعبر أبدا عن نفس الطابع المحتوم إذا ما كان

يعكس تاريخ الشخص ككل، إن التربية مهما كانت سلطوية لن تنقص شيئا من حريتنا، إذا ما مررت لنا فقط أفكارا وأحاسيسا قادرة على التأثير على الروح ككل. كما أن الفعل سيكون أكثر حرية من السلسلة الدينامية التي يرتبط بها، والتي تميل أكثر إلى التماهي مع الأنا الأساسية.

مقالة في المعطيات المباشرة للوعي (1889)، منشورات P.U.F، ص109.

6.II. الفِعلُ الحُرُّ والرّوحُ الإنسَانيّة

هنري برغسون

باختصار إننا نكون أحرارا عند ما تصدر أفعالنا عن شخصيتنا الكاملة، عندما تعبر عنها، عندما تكون مشابهة لها بشكل كبير جدا، مثل تلك العلاقة التي تجمع أحيانا بين العمل الفني والفنان. عبثا ندعي أحيانا أننا نخضع لتأثير قوي جدا من طرف طبعنا، فطبعنا هو نحن أيضا، ولأنه يروق لنا أن نقسم الشخص إلى جزئين، لكي نأخذ بعين الإعتبار وبشكل تناوبي – من خلال المجهود التجريبي الذي نقوم به – الأنا التي تحس وتفكر من جهة، والأنا التي تتصرف من جهة ثانية؛ وسيكون من باب الطيش أن نستنتج بأن إحداهما تؤثر على الأخرى. نفس المؤاخذة يمكن أن توجه إلى أولئك الذين يتساءلون هل نحن أحرار في تعديل طبعنا. بالتأكيد فطبعنا يتغير بشكل تدريجي طوال الأيام، وحريتنا تعاني من ذلك ، خاصة إذا كانت مكتسباتنا الجديدة تنضاف إلى الأنا ولا تذوب داخلها، ولكن ما إن يتم هذا الذوبان، آنذاك يمكن أن نقول بأن التغيير الطارئ على طبعنا، هو تغيير يمسنا، وأننا نتكيف معه. باختصار، إذا كان يجوز لنا أن نسمي فعلا حرا كل فعل صادر عن الأنا، وعن الأنا فقط، فإن الفعل الذي يحمل العلامة المميزة لشخصنا هو حقا حر، لأن وحدها الأنا ستتحمل مسؤولية هذا الفعل. إن أطروحة الحرية يمكن التأكد من صحتها، إذا ما قبلنا تحديد هذه الحرية من

خلال طبع ما يميز القرار المتخذ، وبالتالي من خلال الفعل الحر. لكن كل من يعتقد بالحتمية عندما يشعر بأن هذه الوضعية تند عنه، فهو يلجأ إلى الإختباء في الماضي أو المستقبل. فتارة يرجع بالفكر إلى مرحلة سابقة، ويثبت التوجه الضروري الذي سيتخذه الفعل المقبل، في هذه اللحظة بالذات، وتارة يفترض مسبقا الفعل المطلوب، ثم يدعي بعد ذلك أنه لا يمكن أن يتصرف بطريقة مغايرة.

مقالة في المعطيات المباشرة للشعور 1889، غاليمار-لابلياد 1991ص.114/ 113

II.7. الانسانُ مَحْكُومٌ بالحريّة

جان بّول سارتر

كتب دوستوفسكي ما يلي: «إذا لم يكن الله موجودا فكل شيء يصبح مباحا». تلك هي نقطة انطلاق الوجودية. في الواقع، كل شيء مباح، إذا لم يكن الله موجودا، وبالتالي فالإنسان متخلى عنه، لأنه لا يجد في ذاته ولا خارج ذاته أية إمكانية يمكن أن تجعله يصمد. إنه لا يجد أية مبررات. في الواقع إذا كان الوجود يسبق الماهية، فإنه لا يمكننا أبدا أن نعطي أي تفسير نحتكم فيه إلى وجود طبيعة إنسانية معطاة وجامدة؛ وبعبارة أخرى ليس هناك أية حتمية، فالإنسان حر، الإنسان هو الحرية. ومن جهة أخرى، إذا لم يكن الله موجودا، فإننا لن نجد أمامنا قيما أو أوامرا تضفي المشروعية على سلوكنا.

هكذا ففي المجال المشع للقيم، لا نملك وراءنا ولا أمامنا أية مبررات أوأعذاراً.إننا نوجد لوحدنا بدون أعذار.هذا ما أعبر عنه بقولي الإنسان محكوم بالحرية. محكوم لأنه لم يخلق ذاته بذاته، وفضلا عن ذلك فهو حر لأنه ما إن يُلْقَى به في العالم، حتى يصبح مسؤولا عن ما يفعله. إن الوجودي لا يؤمن بقوة الهوى، إنه لا يعتقد أبدا أن الهوى مهما كان

جميلا لا يمكن أن يكون عبارة عن سيل جرّاف يقود حتما الإنسان إلى القيام بأفعال، وبالتالي لا يمكن أن يتحول إلى عذر لتبرير هذه الأفعال. إن الوجودي يرى أن الإنسان مسؤول عن أهوائه. فالوجودي لا يرى كذلك بأن الإنسان يمكن أن يجد سندا في إشارة معطاة في هذا العالم، إشارة تعمل على توجيهه؛ لأنه يرى أن الإنسان هو ذاته الذي يؤول الإشارة كما يحلو له ذلك. إنه يرى إذن، أن الإنسان بمعزل عن أي دعم ومساندة، هو محكوم في كل لحظة بخلق الإنسان.

الوجودية نزعة إنسانية (1946)، ناجيل، ص. 38/ 36

II.8. الحريّة كَمَسْؤوليّة

ج. ب. سارتر

إن النتيجة الأساسية لملاحظاتنا السابقة، هي أن الإنسان باعتباره محكوما بالحرية، يحمل على عاتقه عبء العالم ككل: إنه مسؤول عن العالم وعن ذاته من خلال طريقة وجوده. إننا نستعمل كلمة «المسؤولية» في معناها المبتذل، أي «الشعور بأننا بالتأكيد الفاعلين المتحكمين في حدث أو شيء». بهذا المعنى فمسؤولية الشيء لذاته تفرض نفسها، لأنها هي التي تسمح بوجود العالم، ولأنها كذلك هي التي توجد ذاتها بذاتها، مهما كانت إذن الحالة غير مستحملة، ومهما بلغت شدة المحنة، على المرء أن يتحمل مسؤوليته مع كل ما يقتضي ذلك من الشعور بالاعتداد بهذه السؤولية، لأن أسوأ المساوئ وأسوأ التهديدات التي يمكن أن تتعرض لها شخصيتي، لا معنى لها إلا في إطار المشروع الذي أحمله، وعلى أساس الالتزام أتحمل مسؤوليتها. لذا فلا معنى أن ألجأ إلى التشكي، لأن لا شيء غريبا يتحكم في ما نستشعره، وما نعيشه وما نحن عليه. إن هذه المسؤولية المطلقة ليست مجرد قبول بالوضع، إنها فقط مطالبة منطقية بالنتائج المترتبة عن حريتنا. إن

ما يقع لي يقع من طرفي ولا يتعين علي أن أغتم أو أغتاظ أو أستسلم.

سارتر، الوجود والعدم (1943)، غاليمار، 1976، ص. 612

III.. الحُرّيّةُ والإرَادَة

III.1. الاختِيَارُ كفِعْلٍ إرَادِي

أرسطو

بعد أن وضعنا الحدود الفاصلة بين ما هو إرادي و ماهو لاإرادي، يتعين علينا الآن أن نتحدث عن الاختيار التفكيري(...) يبدو أن هذا الاختيار رهين جدا بالإرادة، دون أن يكون متماهيا معها، ذلك أن للإرادة امتداد واسع جدا. فالأطفال وباقي الكائنات الحية، قادرون على التصرف بشكل إرادي، إنه تصرف غير مبني على اختيار مقصود. إضافة إلى ذلك هناك الأفعال الفورية التي نقول عنها إنها تنجز بشكل إرادي، لكنها ليست نابعة عن اختيار مقصود. ومن جهة أخرى نقول إن أولئك الذين يجعلون هذا الاختيار متطابقا مع الرغبة، مع حدة الحساسية، ومع إرادة الغاية أو مع الرأي، هم على ما يبدو مجانبون للصواب، لأن الاختيار لا علاقة له بالكائنات التي تفتقد للعقل، ومع ذلك تكون قادرة على الرغبة وعلى الأفعال الصادرة عن القلب. في الواقع إن الذي لا يكون سيد نفسه، يكون قادرا على الرغبة، لا على التصرف وفق اختيار حر؛ وبالمقابل فمن يكون سيد نفسه، يتصرف وفق اختيار مقصود وليس تحت ضغط اندفاع الرغبة. إضافة إلى ذلك فالرغبة تتعارض مع حسابات الاختيار، بينما الرغبة لا تتعارض مع رغبة أخرى، إنها ترتبط باللذة وبالألم، بينما لا يكون الاختيار رهينا بالألم أو بالمتعة. كما أن الاختيار لا يكون نتاجا لاندفاع القلب، لأن الأفعال الصادرة عن القلب، هي بشكل ملحوظ لا تستلهم من هذا الاختيار المعقلن. إنها ليست على الإطلاق نابعة من الإرادة، مهما بدت لنا قريبة من ذلك. في الواقع إن الاختيار لا يستهدف المستحيل، بحيث نقول

إن هذا الأخير هو نتاج لاختيار غير معقول. والحالة هذه يمكن أن نريد تحقيق المستحيل، مثل أن لا نموت أبدا (...) لنضف كذلك أن الإرادة تتعلق على الخصوص بالهدف، وباختيار الوسائل الكفيلة ببلوغه : مثلا نريد الصحة، ولكننا نعتمد في ذلك على اختيار الوسائل الكفيلة بالحفاظ عليها. نقول إننا نريد السعادة، ولكن أن نقول إننا اخترنا أن نكون سعداء، فهذا شيء لا يتطابق مع الوقائع. باختصار إن الاختيار يمارس، على ما يبدو، بصدد ما هو رهين بنا. فالاختيار المقصود لا يمكن أن يكون عبارة عن رأي، لأن الرأي على ما يبدو يشمل كل الأشياء الخالدة والمستحيلة، أو تلك التي هي رهينة بنا. علاوة على ذلك فالآراء تتوزع إلى آراء صائبة وأخرى خاطئة، وليست إلى آراء صالحة وفاسدة، بينما الاختيار مرتبط بالأحرى بالخير والشر، أكثر مما هو مرتبط بالصواب والخطأ. وعلى العموم فلا أحد إذن يقول إن الاختيار يتطابق مع هذا الرأي، بل لا يتطابق مع أي رأي، لأن الاختيار الحر للخير وللشر هو الذي يحدد طبيعتنا الأخلاقية، وليس نوعية آرائنا (...) فما هو إذن هذا الاختيار، وما هي طبيعته، إذا لم يكن هو ذاك الذي كنا نترقبه؟ بالنسبة للحس المشترك فهو فعل إرادي، لكن ليس كل فعل إرادي تتم ترجمته وفق الاختيار الحر، أليس الاختيار الحر هو نتاج لقرار مسبق؟ في الواقع إن هذا الاختيار يكون مرفوقا بالعقل والتأمل.

أخلاق إلى نقوماخوس، باريز، كارنيي-فلاماريون،1965، ترجمة فوالكان، ص. 71/ 69

III.2. الإرَادَةُ سِمَةُ الحرّيَة

إيبيكتيت

أيها الإنسان، إنك تمتلك بالطبيعة، إرادة لا تعرف العوائق و لا الإكراهات: هذا ما هو مكتوب في هذه الثنايا. سأجعلك تراه أولا بصدد التصديق. فهل هناك من يستطيع منعك من بلوغ الحقيقة؟ لا أحد، هل هناك

من يرغمك على قبول الخطأ؟ لا أحد؛ هكذا فأنت ترى جيدا بهذا الصدد، أن إرادتك لا يعترضها أي إكراه، و لا عائق، ولا مانع، و إذن، فهل سيكون الأمر مغايرا لذلك في حالة الرغبات والميولات؟ من يستطيع التغلب على ميول، سوى ميول آخر؟ على رغبة أو اشمئزاز سوى رغبة أخرى أواشمئزاز آخر؟ فإذا كان أحدهما يهددنا بالموت، فهل سنقول إنني مجبر؟ ليس هذا التهديد هو ما يجبرك على التصرف، بل إنه الرأي بصدد هل هذا الفعل أو ذاك هو المفضل بالنسبة للموت؛ إنه حكمك هو الذي يجبرك على التصرف، إن الإرادة هي التي تلزم الإرادة. و إذا كان هذا الجزء من ذواتنا، و الذي وهبنا إياه الله، قد أصبح خاضعا للعوائق و الإكراهات التي يكون مصدرها الله أو كائن آخر، فإنه سيفقد ألوهيته، و لن يعود بالنسبة إلينا هو تلك العناية الإلهية التي يجب أن يكون عليها. هذا ما أجده مشخصا في الضحايا، و هذه هي الإشارات التي يمنحنا إياها. أيها الإنسان إذا أردت، فأنت حر، إذا أردت فلن تجد أي مؤاخذة أو تأنيب يمكن أن توجهه لأي أحد؛ كل شيء سيكون حسب إرادتك، و التي هي إرادة الله كذلك.

«محاورات»، الكتاب 1 الفصل 17. ترجمة بريير أوبونك، غاليمار، لابلياد، ص 849.

3.III الاختِيَارُ كفِعْلٍ إرادي

إبكتيت

لا تعمل على جعل الأحداث تقع كما تريدها، بل عليك أن تريد هذه الأحداث كما وقعت، آنذاك سيكون مجرى حياتك سعيدا.

□ المرض عائق بالنسبة للجسد، وليس بالنسبة للإرادة، كما أن العرج عائق بالنسبة للرجل، وليس بالنسبة للإرادة. ولتطبق ذلك على كل ما يقع تحت يديك : لأنك ستكتشف أن الأشياء تعوق بعضها البعض، لكنها لا تعوقك.

□ بالنسبة لكل ما يقع تحت يديك، تذكر أنه عليك أن تبحث، بالرجوع إلى ذاتك، عن القوة التي تمتلكها من أجل استخدامها. إذا ما شاهدت رجلا جميلا أو امرأة جميلة، ستكتشف التحكم في الذات من أجل مواجهتهما. فعندما يجتاحك التعب، تكتشف القدرة على التحمل، وعندما تسمع لوما جارحا، تكتشف الصبر. وكلما تعودت على ذلك لن تأسرك التمثلات.

□ يمكن أن تكون شخصا لا يقهر، إذا لم تنزل أبدا من حلبة الصراع، حيث لا يكون في متناولك الانتصار. لنتأمل رجلا أكثر منك أمجادا، أو يمتلك سلطة كبيرة، أو بعبارة أخرى له حظوة، اعمل على أن لا تحسده، وعلى أن لا تظل أسير التمثل. في الواقع إذا كان جوهر الخير يكمن فيما هو في متناولنا، فإن الحسد والغيرة لا يجوزان، فأنت ذاتك لا تريد أن تكون احترابيا أو قاضيا أكبر أو قنصلا، بل تريد أن تكون حرا. ثمة طريق واحد يقودك إلى تحقيق ذلك، ألا وهو الاستخفاف بكل ما هو ليس في متناولك.

إبيكتيت، Manuel ترجمة كاطان، فلامايون، 1997، ص.71/ 67

III.4. تجلِّيَاتُ الإرَادَة(1)

ر.ديكارط

تدل اللامبالاة، على ما يبدو، على الحالة التي تكون عليها الإرادة عندما تكون ميالة لأحد هذين الطرفين : إدراك الحق وإدراك الخير، وبهذا المعنى استعملتها عندما كتبت قائلا إن أدنى درجات الحرية هي تلك التي نقرر فيها بصدد الأشياء التي لا نكون مبالين بها. لكن قد يرى البعض في اللامبالاة ملكة إيجابية عندما يتعلق الأمر باتخاذ القرار بصدد شيئين متناقضين، يعني من أجل المتابعة أو الهروب، من أجل الإثبات أو النفي. هذه الملكة الإيجابية، لا أنكر أنها موجودة في الإرادة. بل أكثر من ذلك، أعتبر أنها موجودة لا

فقط في هذه اللاأفعال التي لأسباب بديهية، لا ننجذب فيها لهذا الطرف أو ذاك. إنها موجودة في جميع الأفعال الأخرى، إلى درجة أنه إذا ما قادني سبب بديهي نحو هذا الطرف، فهذا يعني رغم أنه من ناحية أخلاقية لا يمكنني قط الذهاب إلى الطرف الآخر، فمن ناحية مطلقة يمكنني ذلك.

في الواقع، لقد كان من المتعذر علينا دائما أن نمسك أنفسنا عن متابعة خير معلوم بشكل واضح أو قَبول حقيقة بديهية، شريطة أن نرى أنه خير مثبت من طرف حرية الاختيار. بالإضافة إلى ذلك، يجب ملاحظة أنه يتعين علينا الأخذ بعين الاعتبار الحرية في أفعال الإرادة سواء قبل أو أثناء القيام بهذه الأفعال.

(...)إن حرية كبيرة تكمن إما بصدد السهولة الكبيرة في اتخاذ القرار، أو في استخدام أكبر لهذه القوة الإيجابية التي نتوفر عليها من أجل متابعة الأسوء، في الوقت الذي لا نرى فيه سوى الأحسن. فإذا انحزنا إلى الطرف الذي نرى فيه الخير أكثر، فإننا سنتخذ قرارا بكل سهولة، وإذا انحزنا إلى الطرف النقيض، فإننا سنستخدم أكثر هذه القوة الإيجابية، هكذا يمكن أن نتصرف دائما بشكل أكثر حرية بصدد الأشياء التي نرى الخير فيها أكثر من الشر، مقارنة مع الأشياء التي نسميها غير مهمة. بهذا المعنى يمكننا أن نقول بأن الأشياء التي يطلبها منا الآخرون، والتي بدون طلبهم لن نفعل شيئا من تلقاء أنفسنا، نقوم بها بشكل أقل حرية من تلك التي لا يطلبها منا الآخرون، لأن الحكم بصعوبة القيام بأفعال، يتعارض مع الحكم الذي يرى أنه من الأحسن أن نقوم بما طلب منا فعله، وهذين الحكمين كلما حركانا بشكل متساو إلا ويجعلاننا لامبالين بالمعنى الأول لكلمة اللامبالاة. وإذا ما نظرنا إلى الحرية الآن، في أفعال الإرادة، أثناء القيام بها، فإنها لا تحيل على أية لامبالاة، سواء في معناها الأول أو الثاني، لأن ما تم القيام به لا يمكن أن يصبح غير منجز، مادمنا نحن الذين نقوم به. لكنه يتميز بالسهولة في إنجازه، وبالتالي فعبارات : حر وتلقائي وإرادي، كلها تدل على شيء

واحد. بهذا المعنى كتبت بأنني أنقاد بكل حرية نحو الشيء الذي يجذبني بتقديم مبررات عقلية أكثر، لأن من الأكيد أن إرادتنا تتحرك بسهولة أكثر وبحيوية أكثر.

ديكارط، رسالة إلى الأب ميسلاند، 9 فبراير 1645 في« أعمال ورسائل»، غاليمار- لابلياد، 1966، ص. 1178-1177

III.5. تجلِّيَاتُ الإرَادَة(2)

ر.ديكارط

ليس هناك سوى الإرادة وحدها أو الحرية وحدها الخاصة بالاختيار الحر، والذي أختبره في ذاتي، إنها كبيرة جدا، إلى درجة أنني لا أتصور قط افتراض شيء آخر أكثر منها اتساعا وامتدادا : بحيث يمكن القول إن هذه الإرادة أساسا هي التي تجعلني أعرف أنني أجسد صورة الله وأشبهه. صحيح أن إرادة الله غير قابلة للمقارنة، إنه أكبر بكثير من إرادتي، سواء بسبب تظافر المعرفة والقوة، الشيء الذي يجعلها أكثر حزما وفعالية، أوبسبب موضوعها، حيث تتضمن وتمتد لكي تشمل بشكل لانهائي أشياء كثيرة، لكنها لا تبدو لي مع ذلك كبيرة جدا، إذا ما نظرت إليها شكليا وتحديدا في ذاتها : فالإرادة تكمن فقط في قدرتنا على فعل شيء ما، أوالامتناع عنه (يعني الإثبات والنفي، المتابعة والهروب)، أو بالأحرى إنها تكمن في أنه من أجل الإثبات أو النفي، المتابعة أو الهروب، بصدد الأشياء التي يقترحها علينا الفكر، نتصرف بحيث لا نحس أبدا بوجود أية قوة خارجية تجبرنا على ذلك. لأنه لكي أكون حرا فليس من الضروري أن أكون لامباليا بصدد اختيار أحد النقيضين، بل إنني أنجذب إلى أحدهما إما لأنني أعرف بطبيعة الحال أن الخير والحق يلتقيان، وأن الله يتدبر أمر تفكيري الداخلي، وبالتالي فإنني أقوم بشكل حر باختيار أحد النقيضين

وأتحمس له. ومن المؤكد أن العناية الإلاهية والمعرفة الطبيعية، بعيدا عن أن تقلصا من حريتي، تعملان بالأحرى على الرفع منها وتقويتها، بحيث إن هذه اللامبالاة التي أستشعرها، عندما لا أكون قط منجرفا وراء هذا الطرف أو ذاك لغياب أي مبرر عقلي وازن، تدل على أدنى درجة في الحرية، بل تعمل على ظهور عيب في المعرفة، ولا تدل على تمام الإرادة، لأنني إذا كنت أعرف بكل وضوح ما هو حقيقي، وما هو حسن، فإنني لن أكون أبدا قلقا بصدد التردد حول أي حكم وأي اختيار عليّ أن أقوم بهما، وهكذا سأكون حرا تماما إذا لم أكن أبدا لامباليا.

تأملات ميتافيزيقية، 1647، ترجمة دوك دو لينيس.

III.6. حُرِيَّةُ التفْكِيرِ والتّعْبِيرِ

إيمانويل كانط

تتعارض حرية التفكير، في المقام الأول، مع الإكراه المدني. صحيح إننا نقول بأن حرية الكلام والكتابة، يمكن أن تنتزع منا من طرف قوة عليا، لكن لا يمكن أن تنتزع منا حرية التفكير. ولكن هل يمكن التفكير كثيرا، وهل يمكن التفكير جيدا، إذا لم نفكر بالاشتراك مع الآخرين، الذين يطلعوننا على أفكارهم، ونعمل نحن بدورنا على تبليغهم أفكارنا؟ ومع ذلك يمكن القول إن هذه القوة الخارجية التي تنتزع عن الناس حرية تبليغ أفكارهم بشكل عمومي، إنها تنزع عنهم كذلك حرية التفكير، بما هي الكنز الوحيد المتبقى لنا رغما عن كل الأعباء المدنية، إنها وحدها بإمكانها أن تقدم علاجا شافيا لكل الآلام المرتبطة بهذا الوضع.

وفي المقام الثاني، فإن حرية التفكير ينظر إليها بالمعنى الذي تكون فيه متعارضة مع الإكراه الممارس على الوعي. هذا ما يحدث بصدد الدين، وبعيدا عن أي إكراه خارجي، حيث نجد مواطنين يفرضون أنفسهم كأوصياء

على مواطنين آخرين، وعوض أن يقدموا حججا، يكتفون باستعمال أشكال إلزامية من الإيمان، ويزرعون الخوف الحاد اتجاه خطر الإقدام على البحث الشخصي، يستبعدون كل إعمال للعقل، وذلك بسبب التأثير الذي يمارسونه في الوقت المناسب على عقول الناس.

وفي المقام الثالث، تدل حرية التفكير على أن العقل لا يخضع إلى أي قانون آخر إلا ذلك الذي يضعه لنفسه. ونقيض الحرية هو مبدأ استخدامها بدون الاحتكام إلى قانون العقل، وذلك بغية النظر بعيدا مع البقاء في حدود قوانينه. وينجم عن ذلك كنتيجة طبيعية، أنه إذا كان العقل لا يريد أن يكون خاضعا للقانون الذي يضعه لنفسه، عليه أن يذعن لسلطة القوانين التي يضعها له الآخر، لأن بدون أي قانون، لا شيء بما في ذلك العبث الأقصى يمكن أن يصمد طويلا. هكذا فالنتيجة الحتمية لهذا الغياب الظاهر لقانون الفكر أو للتخلص من التقنيات المفروضة من طرف العقل، هي أن حرية التفكير ستجد نفسها في نهاية المطاف في حالة ضياع. ولأن الأمر لا يرجع أبدا لمصيبة ما، بل لكبرياء حقيقي، فإن الحرية تضيع بسبب الطيش بالمعنى الدقيق للكلمة.

ما معنى التوجه في التفكير؟ (1786). ترجمة فيلونينكو، منشورات فران، 1959 ص.87/ 86

III.7. الإرَادَةُ : من الحرِّيَةِ إلى الأفْعَالِ الحرَّة

فرانسوا ماري فولتير

□ تصور حاشدة من المدافع يدوي صداها في آذاننا؛ فهل تملك حرية سماعها أم لا؟

□ بدون شك، لا يمكننا الامتناع عن سماعها.

□ هل تريد أن ينتزع المدفع رأسك، ورأسي زوجتك، وابنتك وهما يتجولان معك؟

□ يا له من افتراض عجيب تقترحه عليَّ؟ لا أستطيع ذلك وما دمت ذو حس رصين، فمن المستحيل أن أريد شيئا مماثلا لذلك؟

□ طيب، ها أنت تسمع بالضرورة هذا المدفع، و لا تريد حتما أن لا تموت أنت وعائلتك بطلقة المدفع أثناء تجولكم، فأنت لا تملك قدرة عدم سماعه، ولا قدرة البقاء هنا.

□ هذا شيء واضح.

□ وإذن فأنت تقوم بحوالي ثلاثين خطوة، لكي تكون في منأى من المدفع، هل تملك القدرة على المشي معي هذه الخطوات الضئيلة.

□ هذا شيء واضح كذلك.

□ و إذا ما كنت مشلولا، ولم يكن بإمكانك تجنب تعرضك لهذه الحاشدة، ولم يكن بمقدورك أن تكون في المكان الذي توجد فيه، فستسمع حتما وتتلقى طلقة المدفع وستموت حتما؟

□ لا شيء حقيقيا أكثر من هذا الذي قلته.

□ فأين تكمن إذن حريتك، إذا لم تكن في السلطة التي يمارسها الفرد الذي هو أنت، بصدد ما تقتضيه إرادتك من ضرورة مطلقة؟

□ أنت تحيرني؛ أفليست الحرية إذن شيئا آخر سوى القدرة على فعل ما أريده؟

□ فكر مليا، ولتنظر ما إذا كان من الممكن أن تعني الحرية شيئا آخر غير ما قلته (...)

□ ماذا ! لست حرا في إرادة ما أريده.

□ ماذا تعني بذلك؟

□ أعني ما يعنيه كل واحد، ألا نردد يوميا : «الإرادات حرة»؟

□ القول المأثور ليس دليلا، لتوضح أكثر.

□ أعني أنني حر في إرادة ما يروقني.

□ أستسمحك، فهذا شيء لا معنى له، ألا ترى معي أنه لشيء مثير

للسخرية أن تقول : «أريد أن أريد»؟ أتريد بالضرورة أفكارا تخطر في ذهنك (...)

□ ماذا ! لا يمكنني أن أريد بدون مبرر؟ وبالتالي ماذا عن هذا القول المأثور : إرادتي هي مبرري، أريد لأنني أريد؟

□ هذا شيء عبثي، يا عزيزي، قد نعثر بداخلك على فعل بدون سبب دافع لذلك (...)

□ ولكن للمرة الثانية أتساءل، هل أنا إذن غير حر؟

□ إن إرادتك ليست حرة، لكن أفعالك حرة. أنت حر في أن تفعل عندما تكون لديك القدرة على الفعل.

□ ولكن ماذا عن كل الكتب التي قرأتها بصدد حرية الاستواء (تساوي الإمكان في الفعل مع عدم الفعل)؟

□ إنها حماقات : ليست هناك حرية استواء؛ إنها كلمة فارغة المعنى، اخترعها أناس لا يمتلكونها.

القاموس الفلسفي، باريز، كرانيي-فلاماريون،1964، ص. 258/ 257/ 256/ 255

III.8. صُعُوبَةُ تحَدِيد الفِعْلِ الحُرّ

هـ.برغسون

نسمي الحرية، تلك العلاقة التي تربط الأنا الملموس بالفعل الذي تقوم بإنجازه. إنها علاقة يتعذر تحديدها، وذلك لأننا بالضبط أحرار. في الواقع إننا نحلل شيئا، وليس تقدما، نستطيع أن نجزء المدة، لكننا لا نستطيع تجزئ الديمومة. أما إذا امتنعنا عن التحليل في حد ذاته فإننا سنحول لا شعوريا التقدم إلى شيء والديمومة إلى مدة، ولأننا ندعي تجزيء الزمن الملموس، فإننا نعرض الأحداث في فضاء متجانس، وعوض الحدث قيد الإنجاز نضع الحدث الجاهز، وبما أننا بدأنا بتجميد إلى حد ما نشاط الأنا، فنحن نلاحظ

كيف تتحول التلقائية إلى جمود والحرية إلى ضرورة، لهذا فكل تعريف للحرية سيعطي مبررا لوجود الحتمية.

هل يمكننا تعريف الفعل الحر، بقولنا إن هذا الفعل الذى تم كان من الممكن أن لا يكون؟ لكن هذا القول – مثل ما يدعيه نقيضه – يستلزم فكرة وجود تكافؤ مطلق بين الديمومة الملموسة ورمزها المكاني : وما إن نقر بهذا التكافؤ، نصل بحكم تطوير هذه الصيغة التي وضعناها، إلى نزعة حتمية صارمة.

هل يمكننا تعريف الفعل الحر بكونه «هو ذاك الذي لا نستطيع التكهن به، حتى وإن كنا نعرف مسبقا كل الشروط»؟ لكن أن نعتبر كل الشروط مجرد معطيات، يعني أن نتموضع داخل الديمومة الملموسة، في اللحظة ذاتها التي يكون فيها الفعل قيد الإنجاز. وإما أن نقر بأن محتوى الديمومة النفسية يمكن أن نتصوره رمزيا مسبقا، وهذا ما يجعلنا – كما قلنا سلفا – نتناول الزمن كوسط متجانس، والإقرار في صيغة جديدة بالتكافؤ المطلق بين الديمومة ورمزها. بتعميقنا لهذا التعريف الثاني للحرية، نصل كذلك إذن إلى نزعة حتمية.

وأخيرا هل يمكننا تعريف الفعل الحر، بقولنا إنه ليس بالضرورة محددا بعلته؟ ولكن إما أن هذه الكلمات تفقد أي نوع من الدلالة، وإما أن، نعني بذلك أن نفس العلل الداخلية لا تؤدي دائما إلى نفس النتائج. إننا نقر إذن بأن كل التراكمات النفسية التي تسبق الفعل الحر، قابلة لأن يعاد إنتاجها من جديد، وأن الحرية تمتد داخل ديمومة تتشابه لحظاتها، وأن الزمن هو عبارة عن وسط متجانس مثل المكان. ألن ننتهي إلى فكرة وجود تكافؤ بين الديمومة ورمزها المكاني؟ بتشديدنا على التعريف الذي أعطيناه للحرية، سنعمل أيضا على بروز نزعة حتمية.

باختصار كل محاولة في توضيح معنى الحرية، تؤول دون أن نشك في

ذلك إلى السؤال التالي : «هل يمكن أن يتم تمثل الزمان بشكل ملائم من طرف المكان؟ كيف سنجيب : سنقول نعم، إذا كان الأمر يتعلق بالزمن الذي مر، وسنقول لا إذا كنا نتحدث عن الزمن الذي يمر. بينما نحن نعلم أن الفعل الحر يحدث في الزمن الذي يمر وليس في الذي مر. الحرية إذن هي الحدث الأكثر وضوحا من بين كل الأحداث التي نلاحظها. إن كل صعوبات المشكل، بل حتى المشكل ذاته، تتولد من كوننا نريد إيجاد نفس الخاصيات في الديمومة وفي المدة، نريد تفسير التوالي بالتزامن، والحديث عن الحرية بواسطة اللغة، بينما يتعذر بطبيعة الحال التعبير عنها.

برغسون، **مقالة في المعطيات المباشرة للشعور**، باريز، 1944 p.u.f.، ص. 166 /165

IV. الـحُرّيّةُ و المجتمع

1.IV. حُدُودُ الحرّيّة

جون. لوك

ندعي ونفترض في جميع أنحاء العالم، أن كلمتي الفضيلة والمنكر تعنيان أفعالا حسنة أو قبيحة في حد ذاتهما (...) لكن رغم كل ما ندعيه، فإنه لشيء واضح للعيان أن هاتين الكلمتين منظور إليهما في مجالات تطبيقية خاصة، نجدها في مختلف الأمم، ومختلف المجتمعات البشرية المنتشرة على طول المعمور، حيث يتم وصف هذه الأفعال أو تلك بكونها نبيلة أو مخزية، بالنسبة لكل بلد ولكل مجتمع(...) هكذا فالمعيار الذي نعتمد عليه في نعت الفضيلة والمنكر، كمعيار ينطبق على العالـم ككل، هو هذا الرضا أو الاستنكار الذي يتوطد من خلال سر وموافقة ضمنية داخل مختلف المجتمعات والتجمعات البشرية، وهذا ما يتجلى من خلال كون مختلف الأفعال يتم تبجيلها أو احتقارها بين الناس، انطلاقا من الحكم، والمبادئ والعادات التي يتميز بها كل مقام(...)

قد يعتقد أحد أنني نسيت مفهومي الخاص للقانون، عندما قلت بأن القانون الذي يحكم به الناس على الفضيلة أو المنكر، هو ليس شيئا آخر غير التوافق الحاصل بين بعض الخواص، الذين لا يملكون ما يكفي من السلطة من أجل وضع قانون، خاصة إذا كان ما هو ضروري وأساسي للقانون، يفتقرون إليه، ألا وهو القوة على جعل القانون يحترم؟ لكنني أعتقد أنني أستطيع القول بأنه يمكن لأي شخص أن يتصور بأن الرضا أو الاستنكار هما ليسا أسبابا قوية لكي نجعل الناس يمتثلون لآراء ومبادئ أولئك الذين يشكلون معهم مجتمعا، لكن يبدو أن هذا الشخص لم يتعلم جيدا من

طبيعة وتاريخ الجنس البشري، إنه يجد بأن الغالبية العظمى من الناس تنقاد أساسا، لكي لا نقول تنقاد فقط، لقانون العرف : لذا فهم لا يفكرون سوى فيما يجعلهم يحافظون على تقدير أولئك الذين يعاشرونهم، دون إعطاء اعتبار كبير لقوانين الله أو القاضي. بالنسبة للعقوبات المخصصة لمخالفة قوانين الله، نجد أن البعض، بل الأغلبية لا يفكرون جديا في ذلك إلا لماما، ومن بين أولئك الذين يفكرون في ذلك، نجد أن العديد منهم يتخيلون أنهم كلما خالفوا هذا القانون، فإنهم سيتصالحون في يوم ما مع واقع القانون، وبالتالي فإنهم مطمئنون على أخطائهم. أما بالنسبة للعقاب الذي قد يخافون منه من طرف قوانين الدولة، فإنهم في الغالب يأملون في اللاعقاب. لكن ليس هناك قط إنسان، قام بشيء يتعارض مع عرف وآراء أولئك الذين يعاشرهم، ويريد أن يكون جديرا بالاحترام من طرفهم، وبالتالي يمكنه تجنب العقوبة التي تفرضها رقابتهم واستنكارهم. فمن بين ألفي رجل، لن نجد رجلا واحدا يمتلك ما يكفي من القوة ومن فقدان الحس لكي يتحمل التأنيب أو الاحتقار المستمر من طرف من يعاشرهم.

(...) قد نجد أشخاصا لجأوا إلى العزلة، وتعودوا على ذلك، ولكن لن نجد أحدا ما زال يحتفظ ببعض الأحاسيس المتعلقة بطبيعته الإنسانية الخاصة، يمكنه العيش داخل المجتمع وهو يتعرض باستمرار للإهانة و للاحتقار، من طرف أصدقائه ومن طرف أولئك الذين يرافقهم. يتعلق الأمر بعبء ثقيل جدا يتجاوز القوى البشرية؛ من ذا الذي سيشعر بمتعة رفقة الناس، وفي نفس الوقت يعاني بكل برودة من الاحتقار والإهانة من طرف رفاقه، إن شخصا مثل هذا هو مركب من المتناقضات التي لا يمكن تجاوزها إطلاقا.

ها هي إذن القوانين الثلاث التي يرجع الناس إليها أفعالهم بطرق مختلفة : أولا، قانون الله. ثانياً، قانون المجتمعات السياسية. وثالثا، قانون العرف أو رقابة الخواص. وعلى ضوء امتثال أفعالهم لأحد هذه القوانين، ينضبط الناس عندما يريدون الحكم بالاستقامة الأخلاقية لهذه الأفعال،

ونعتها بالحسنة أو القبيحة.

مقالة في الفهم الإنساني (1960)، مجلة ، **point** رقم 2007-12 (عدد خاص)

2.IV. الحرّية والعُبُودِيّة

ج.ج. رُوسُو

عند الإغريق، كل ما كان على الشعب أن يفعله، كان يفعله بنفسه: كان يجتمع باستمرار في الساحة العمومية. كان يسكن في منطقة هادئة؛ لم يكن جشعا؛ كان العبيد يقومون بأشغالهم؛ كان شغله الشاغل هو الحرية. فإذا لم تكن لديكم نفس الإمتيازات، كيف تحافظون على نفس الحقوق؟ فالعيش وسط مناخ قاس جدا، يجعل لديكم حاجيات أكثر: طيلة ستة أشهر في السنة، يتعذر الإقامة في الساحة العمومية؛ فألسنتكم الخرساء لا يمكن أن تسمع في الهواء المطلق؛ تعطون أهمية أكثر لكسب قوتكم أكثر من الإهتمام بحريتكم، وتخشون البؤس أكثر مما تخشون العبودية.

ماذا ! الحرية لا تبقى على ما هي عليه إلا بفضل العبودية؟ قد يجوز ذلك، فكلا التطرفين يتجاوران. كل ما لا يوجد قط في الطبيعة له مساوئ، وعلى رأس ذلك نذكر المجتمع المدني. هناك مواقف سيئة، لا يستطيع فيها المرء أن يحافظ على حريته، إلا على حساب حرية الغير، وحيث لا يمكن أن يكون المواطن حرا تماما، إلا إذا كان العبد عبدا إلى أبعد حد. تلك كانت وضعية سبارطة. بالنسبة إليكم أيتها الشعوب الحديثة، ليس لديكم عبيدا قط، لكنكم عبيد؛ تؤدون حريتكم ثمنا لحرية الآخرين. لقد فعلتم ما في وسعكم للدفاع عن هذا الاختيار، وأنا أجد في ذلك تعبيرا عن النذالة أكثر من الإنسانية.

لا أعني أبدا بقولي هذا، أنه من الضروري أن يكون هناك عبيد، ولا أن يكون الحق في العبودية حقا مشروعا، مادمت أثبت عكس ذلك : بل إنني

أريد أن أقول فقط بأن هناك أسباباً تجعل الشعوب الحديثة التي تعتقد أنها حرة، تتوفر على نواب، بينما الشعوب القديمة لم يكن لديها نواب يمثلونها. مهما كان الأمر، فحالما يكون للشعب ممثلين ينوبون عنه، فهو لم يعد حرا؛ لم يعد موجودا.

العقد الاجتماعي (1762)، الكتاب 3، الفصل 15

IV.3. عَوائقُ الحُرِّية

إ.كانط

أعترف أنني لا أرتاح لهذه العبارة التي يستعملها ناس عقلاء : إن شعبا ما (في طور تهييئ حريته الشرعية)، ليس ناضجا من أجل الحرية؛ فأقنان مالك الأرض ليسوا بعد ناضجين من أجل الحرية؛ ونفس الشيئ كذلك بالنسبة للناس، فهم ليسوا ناضجين بعد من أجل حرية الشعور. في مثل هذه الفرضية، فالحرية لن تتحقق أبدا، لأنه لا يمكن أن نكون ناضجين من أجل الحرية، إذا لم نكن مسبقا أحرارا (يجب أن نكون أحرارا لكي نستطيع استخدام قوانا بشكل يخدم حريتنا). إن المحاولات الأولى ستكون مما لا شك فيه فظة ومرتبطة بشكل اعتيادي بشرط قاس جدا وخطير جدا، أكثر من الحالة التي نكون فيها خاضعين للأوامر، ولكن خاضعين أيضا لرعاية الغير. ومع ذلك فلا ينضج المرء من أجل العقل، سوى بفضل محاولاته الشخصية (إذ يجب أن يكون المرء حرا لكي يقوم بما يفعله). إنني لا أعترض على أن يعمل أولئك الذين يملكون السلطة، على تأجيل بعيدا، بعيدا، بعيدا – تحت ضغط الظروف – اللحظة التي يتحرر فيها الناس من هذه القيود الثلاث. ولكن أن نتشبث مبدئيا بكون الحرية لا تساوي شيئا عموما، بالنسبة لأولئك الذين يخضعون لها، وأن يكون لنا الحق في إبعاد الحرية عنهم، ذلك يعتبر مساسا بقوانين السيادة المتعلقة بالألوهية ذاتها التي خلقت الإنسان من أجل

الحرية. من الملائم بطبيعة الحال أن نحكم داخل الدولة، الأسرة والكنيسة ، عندما نكون قادرين على تحقيق هذا المبدأ، ولكن هل هذا شيء عادل؟ .

كانط،الدين في حدود العقل، 1793، ترجمة جيبيلن، منشروات فران، 1972، ص 245

4.IV. التَّرْبِيةُ علَى الحُرية

إ. كانط

علينا أن نلاحظ القواعد التالية :

1 . يجب أن نترك الطفل حرا منذ طفولته الأولى، وفي جميع اللحظات (باستثناء الحالات التي يمكن أن يؤذي ذاته، مثل أن يمسك بأداة حادة)، لكن شريطة أن لا يشكل عائقا أمام حرية الغير، مثل أن يصرخ، أو أن يعبر عن بهجته بطريقة مزعجة جدا، وأن يضايق الآخرين.

2 . علينا أن نبين له أنه لا يمكنه أن يصل إلى غاياته، إلا إذا ترك الآخرين يصلون كذلك إلى غاياتهم، مثلا كأن لا نحقق أية متعة له، إذا لم يفعل هو أيضا ما نرغب فيه، وأن عليه أن يتهذب، الخ.

3. يجب أن نبرهن له، أن الإكراه الذي نفرضه عليه، هدفه هو أن نجعله يستخدم حريته، وأن نربيه لكي يستطيع أن يكون مستقلا حرا، يعني أن يستغني عن اللجوء إلى الغير. هذه النقطة الأخيرة، هي آخر ما يدركه ذهن الأطفال : فهم يقومون بهذا التأمل لاحقا، حيث سيكون عليهم مثلا أن يهتموا برعاية ذواتهم. فهم يعتقدون أنهم سيبقون كما كانوا عليه في منزل آبائهم، حيث يحصلون على الطعام والشراب، دون أن يتكفلوا هم بذلك. والحالة هذه، وبدون هذه الفكرة فإن الأطفال، وعلى الخصوص الأغنياء وأبناء الأمراء، يبقون طوال حياتهم أطفالا، مثل سكان أوطاهيتي. إن التربية هي بطبيعة الحال الأكثر امتيازا : حيث نتعلم معرفة قياس قوتنا والحدود التي يفرضها علينا حق الغير. إننا لا نتمتع بأي امتياز، لأننا نشعر في كل مكان

بمقاومة ذلك، ولأننا لا يمكن أن نثير انتباه الآخر إلا إذا كنا نستحق ذلك. إن هذه التربية هي أحسن صورة يمكن أن يتخذها المواطن المقبل».

مقالة في البيداغوجيا، ترجمة ج. بارني، هاشيت، 1981، ص. 46

IV.5. الحرِّيةُ في مِحَكّ التّاريخ البَشَري

أنجلز

لقد كان هيغل هو أول من تمثل جيدا العلاقة بين الحرية والضرورة. بالنسبة إليه الحرية هي عبارة عن تعقيل للضرورة. «الضرورة ليست عماء إلا عندما تكون غير مفهومة». إن الحرية ليست في استقلالية حالمة تجاه قوانين الطبيعة، بل إنها تكمن في معرفة هذه القوانين و في الإمكانية المتاحة بصدد استخدامها منهجيا من أجل غايات محددة. هذا صحيح أيضا سواء تعلق الأمر بقوانين الطبيعة الخارجية أوبالقوانين التي تتحكم في الوجود الفزيائي و النفسي للإنسان ذاته، إنهما صنفين من القوانين يمكن أن نفصل بينهما على مستوى التمثل، وليس على مستوى الواقع. إن حرية الإرادة لا تعني إذن شيئا آخر سوى ملكة لاتخاذ القرار على ضوء معرفة الوقائع.

و إذن، كلما كان حكم إنسان حرا بصدد مسألة محددة، كانت الضرورة التي تحدد فحوى هذا الحكم كبيرة جدا؛ بينما اللايقين المبني على الجهل، و الذي يؤدي اعتباطيا، على ما يبدو، إلى الإختيار بين ممكنات متعددة من القرارات المختلفة و المتناقضة، هو لايقين يدل تحديدا على اللاحرية، و على الخضوع إلى الشيء الذي كان عليه أن يخضعه إليه. و بالتالي تقوم الحرية على التحكم في ذواتنا وفي الطبيعة الخارجية، المبنية على معرفة الضرورات الطبيعية؛ هكذا فهي بالضرورة نتاج للتطور التاريخي. فالإنسان الأول الذي انفصل عن مملكة الحيوان، كان إلى حد بعيد أقل حرية من الحيوانات ذاتها. لكن كل التقدم الذي عرفته الحضارة، هو بمثابة خطوة في طريق الحرية. ففي منطلق تاريخ البشرية، كان هناك اكتشاف تحول الحركة الميكانيكية إلى

حرارة و إنتاج النار عن طريق الإحتكاك؛ إلى حدود التطور الذي قادنا إلى ما نحن عليه اليوم، هناك اكتشاف تحول الحرارة إلى حركة ميكانيكية: الآلة البخارية. و رغم الثورة التحررية الهائلة التي قامت بها الآلة البخارية، على الصعيد الاجتماعي (و التي لم تكتمل بعد). و مع ذلك فمما لا شك فيه أن النار الناتجة عن الاحتكاك تتجاوز هذه الثورة، على مستوى الفعالية التحررية الكونية. لأن اكتشاف النار عن طريق الاحتكاك منح الإنسان لأول مرة السلطة على قوة الطبيعة، و بذلك فصلته عن مملكة الحيوان. لم تحقق الآلة البخارية أبدا قفزة كبيرة جدا في تطور الإنسانية، رغم ما تكلفه من ثمن، باعتبارها تمثل كل هذه القوى الإنتاجية الضخمة التي تفرعت عنها، هذه القوى وحدها هي التي سمحت بظهور وضعية اجتماعية حيث ليس هناك فوارق طبقية، و ليس هناك هاجس بصدد الوسائل الفردية للوجود، و سيتعلق الأمر لأول مرة، بمسألة الحرية الإنسانية الحقيقية، و بوجود متجانس من قوانين الطبيعة المعروفة. و لكن يمكن القول إن تاريخ البشرية هو إلى أبعد حد، لازال تاريخا طريا، و سيكون من باب السخرية أن نغدق قيمة مطلقة على تصوراتنا الحالية، هذا ينجم فقط، عن كون التاريخ الذي مضى يمكن أن يتميز باعتباره تاريخ المرحلة التي تربط بين الاكتشاف العملي لتحول الحركة الميكانيكية إلى حرارة وتحول الحرارة إلى حركة ميكانيكية.

إنجلز Anti-durhing باريز– المنشورات الاجتماعية 1963 ترجمة بوتكيلي ص 146 - 147

IV.6. سُلْطَةُ المُجتَمَع ومواجهَةُ الفردَانِيّة

جون ستيوارت ميل

ما هي حدود سيادة الفرد على ذاته؟ أين تبدأ سلطة المجتمع؟ ما هو الدور الذي تلعبه كل من الفردية و المجتمع على صعيد الحياة الإنسانية؟ • كل واحدة منهما ستلعب دورها كما يجب، إذا اهتمت بما يعنيها على

الخصوص. فإلى الفردية يجب أن ننسب هذا الجزء من الحياة الذي يهم أولا الفرد، مقابل المجتمع الذي يتعين علينا أن ننسب إليه ما يهم المجتمع أولا.

حتى لو افترضنا أن المجتمع غير مؤسس على تعاقد، و ليس مجد أبدا أن نخترعه من أجل استنباط الإلزامات الاجتماعية، فإن كل أولئك الذين يستفيدون من حماية المجتمع، هم على الأقل مدينون له بهذه الميزة. فالعيش وحده داخل المجتمع يفرض على كل واحد خطا ينبغي احترامه بصدد سلوكه تجاه الغير. هذا السلوك يكمن أساسا في أن لا نضر بمصالح الغير، أو بالأحرى بعض مصالحه، والتي هي إما بحكم البديهة شرعية، أو بحكم وجود اتفاق ضمني، يتعين أن ننظر إليها كحقوق؛ ثانيا يكمن هذا السلوك في تحمل مسؤوليتنا الخاصة (المحددة حسب مبدأ عادل) المتعلقة بالعمل و بالتضحيات الضرورية من أجل الدفاع عن المجتمع أو عن أعضائه ضد الأضرار و المضايقات التي قد تلحقهم. و لكن ليس هذا هو كل ما على المجتمع أن يفعله. فأفعال فرد يمكن أن تكون مضرة بالنسبة للآخرين، أو على الأقل لا تأخذ بعين الاعتبار بما فيه الكفاية راحتهم، حتى و إن لم تتعد على حقوقهم المشروعة. يمكن لمتهم أن يعاقب فقط من خلال ما نبديه من رأي، وليس من طرف القانون. ما إن يصبح سلوك شخص ضارا لمصالح الغير، فمن حق المجتمع أن يحاكمه، أما مسألة معرفة هل هذا التدخل سيضمن أولا الراحة العامة هي مسألة مفتوحة للنقاش. لكن هذه المسألة لا محل لها، حينما يكون سلوك فرد ليس له تأثير سوى على مصالحه الخاصة، أو حينما لا يؤثر على الآخرين إلا إن أرادوا هم ذلك، و بالتالي حينما يكون الأشخاص المعنيون راشدين و يمتلكون كل ملكاتهم. في جميع الحالات، يجب أن تكون لنا الحرية التامة والإجتماعية، من أجل القيام بأي فعل و تحمل عواقبه.

سنخطئ كثيرا في حق هذا المذهب إذا ما اعتبرنا أن دفاعا عن اللامبالاة الأنانية، والتي حسبها الإنسان لا يهتم قط بسلوك الآخرين، و لا يجب عليه

أن ينشغل بـ«حسن تصرفهم» وبراحتهم، إلا إذا كانت مصلحته تقتضي ذلك، يتطلب هذا المزيد من المجهودات الموضوعية من أجل الارتقاء بمصلحة الغير. لكن العطف الموضوعي يمكن أن يجد أدوات أخرى في الإقناع غير الجلد والعنف، بالمعنى المباشر أو الرمزي. أنا آخر الناس الذين قد يسيئون تقدير الفضائل الخاصة، لكن التربية ذاتها محكومة بالقناعة والإقناع وكذا بالإكراه، لكن ما إن تتم التربية بواسطة الوسيلة الأولى (القناعة والإقناع)، حتى تصبح الفضائل الخاصة مرسخة في الفرد. على الناس أن يساعد بعضهم البعض من أجل التمييز بين الحسن والأسوء، وأن يعملوا على تشجيع بعضهم البعض من أجل تفضيل الأول وتجنب الثاني. ولا يجب أن يتوقفوا عن تحقيق هذا المسعى إلا إذا نجحوا معا في توظيف أنبل ملكاتهم من أجل توجيه أكثر لأحاسيسهم وعزائمهم نحو الحكمة، وليس الجنون، نحو أشياء تأملية وليس منحطة. لكن ليس من حق أي أحد أن يقول لإنسان راشد، أن مصلحته تكمن في أن لا يفعل بحياته ما اختار فعله.

ج.س.ميل، عن الحرية، مجلة **le point** ، رقم 2007/ 12

IV.7. نحوَ الرّفْعِ من دَرَجَةِ الحريَّةِ الإنسانيّة

ويليام. رايخ

إن الصراعات الاجتماعية في يومنا هذا، والمختزلة في المعنى الضيق للصراعات، تضع معارضة بين المصالح التي تحافظ على ذاتها و بين إثبات الحياة بالنسبة لأولئك الذين يخربونها وينفونها. إن السؤال الأول المتعلق بالوضعية الاجتماعية ليس هو : «هل أنت غني أم فقير؟» بل «هل لديك مصلحة، وهل تصارع من أجل الدفاع عن الحرية وتزايدها داخل الحياة الإنسانية؟ هل تعمل ما في وسعك من أجل جعل الجماهير العمالية مستقلة أكثر ما يمكن في تفكيرها، في أفعالها وفي طريقتها في العيش، حتى يتأتى للتسيير الذاتي التام للحياة الإنسانية، أن يصبح ممكنا في أفق مستقل ليس

بعيدا جدا؟».

إذا كان السؤال الإجتماعي مصاغ جيدا، سيصبح من البديهي أن المجهود الاجتماعي يجب أن يتمركز حول السير الحيوي لكل فرد في المجتمع، بما في ذلك الفقراء. وفي هذا السياق فإن الدلالة التي أعطيتها منذ أزيد من خمسة عشر سنة، للقمع الاجتماعي للجنس، تحتل هنا حيزا كبيرا. لقد بين الاقتصاد الجنسي، الاجتماعي والفردي، أن قمع الحياة الجنسية الطفولية والشبابية، كان هو الآلية التي تتكون من خلالها البنيات الطباعية الضامنة للخضوع السياسي، الإيديولوجي والاقتصادي. لا يكفي فقط أن نستعرض بطاقة حزب بيضاء، صفراء، حمراء، أو سوداء، لكي نبرهن على أننا نمتلك هذه العقلية أو تلك. بل يتعلق الأمر بإثبات كلي و بمساعدة وحماية التجليات الحرة والسوية للحياة عند المولود الجديد، والطفل والمراهق والراشد، بشكل يلغي نهائيا ومن دون شك كل خداع اجتماعي؛ أوبقمعهم وتخريبهم، مهما كان المبرر أو الأداة الإيديولوجية المسخرة لذلك، سواء أكانت في صالح هذه الدولة أو تلك «البروليتارية» أو«الرأسمالية»، أو باسم هذا الدين أو ذاك، اليهودية أو المسيحية أو البوذية. هذا شيء ينطبق على جميع الحالات، ومادامت هناك حياة، يجب أن نقبلها إذا كنا نريد أن نضع حدا للخداع المنظم في حق الجماهير العمالية، وإذا أردنا أن نبرهن عمليا أننا نحمل محمل الجد التصورات الديموقراطية(...)

إن التطور الاجتماعي في عصرنا وفي كل مكان، موجه نحو نوع من الأممية غير المشروطة. فخضوع الشعوب لقبضة السياسيين، يجب أن يعوض بنهج سلوك علمي اتجاه الشؤون الاجتماعية. ما يهم هو مجتمع الناس وليس الدولة، المهم هو الحقيقة، وليس التاكتيك. يجب على العلم الطبيعي أن يواجه المهمة الكبرى التي لم يسبق أن صادفها: وهي تلك المتعلقة بتحمل المسؤولية الكاملة بصدد مستقبل إنسانية معذبة. لقد استنفذت السياسة وقتها، وعلى العلماء سواء أرادوا ذلك أم لا، أن يقودوا

السيرورات الاجتماعية، وعلى السياسيين أن يتعلموا طوعا أو كرها، القيام بعمل مفيد. يتعلق الأمر هنا بدعم الوضع العلمي الجديد والعقلاني للحياة، والذي من أجله يتصارع العديد من الأشخاص في كل الجبهات. إن كل من هو مستقيم (بمعنى صحة الوظائف الحيوية)، ويملك وعيا بالمسؤولية الاجتماعية، لن يستطيع ولن يسعى نحو سوء تأويل أو سوء استخدام هذا الوضع.

الثورة الجنسية، باريز، 18/ 10. ترجمة سينيلنيكوف، ص.27/ 23/ 22

IV.8. الحَيَاةُ اليوميّةُ وردُّ الاعتِبَار للحُريّة

لوفيبفر

لقد كان الحضور اليومي (la qoutidienneté) سابقا موجودا هناك، كان حيا، فالحيوان اللزج يفرز صدفته، فتكون أجمل منه. لا يتجلى الحضور اليومي إلا من خلال أشكال من المسخ (من التحولات): الفن، الثقافة، الآثار أو بكل بساطة من خلال الخطاب، يتعلق الأمر ببلاغة ساذجة مشخصة في الرموز. ومع ذلك كان الحضور اليومي موجودا، في بعده المزدوج: السطحية والعمق. لقد كان النقد الذاتي اليومي يتجلى سابقا في تحولاته الخاصة: نقد الحيوان اللزج من طرف الصدفة الناعمة والعكس صحيح- كذلك نقد اليومي من خلال الإحتفالات أو نقد اللحظة المبتذلة من طرف اللحظات الزمنية والعكس صحيح- نقد الحياة من طرف الفن ونقد الفن من طرف الحياة، نقد الواقع من طرف قرينه وصورته المعكوسة، الحلم المتخيل، والوهم، ثم بعد ذلك تغير الزمن. لقد اخترقت التقنيات الحضور اليومي، وهنا ظهرت مشاكل جديدة. والآن ماذا ترى؟ الحياة اليومية الساحقة، المختزلة في ماهيتها، في وظائفها المبتذلة والتي تذوب في نفس الوقت تقريبا، داخل تفتت الحركات وتكرار الأفعال. ها هي الآن أمامك، مستلبة ومشيئة كليا تقريبا، ولربما طيعة، بل لربما تحاول كذلك أن تستدرك

ما حصل. قد تقول يجب (كما قال ماركس، ولكن كم من المرارة واللايقين تحملها عبارة «يجب» !هاته) أن ننزع عن الحياة البشرية كل خاصية طبيعية، ونعرفها من خلال السلطة الخالصة التي تمارسها على الطبيعة، لكي يستطيع في نهاية المطاف، الناس المجتمعون والمتحدون اكتشاف طبيعتهم ويعودون ثانية إلى الطبيعة خارج ذواتهم. هنا تكتمل عملية النزع هاته. وماذا بعد؟ ماذا نعمل بهذه الرمال الإنسانية، رمال الأفراد والحركات، المتجمعة في كتل صلبة ومجردة، المنغرسة هنا في غابة لم يطرأ عليها أي تغيير، إنها غابة ليست بعيدة عن القرى القديمة، مثل شفرة سكين جديدة منغرسة في أرض قديمة؟ يتعين علينا الآن، أن نصنع الحياة اليومية، أن ننحتها وأن نخلقها عن وعي. إنها هنا في ضجرها الذي يثقل كاهلها، مختزلة في ما هو سطحي فقط. إنها أصبحت مختزلة في مادة إنسانية هزيلة وكثيفة، محرومة من لعبها وملذاتها التلقائية.... فهل ستبحث عن الكوة لتي ستمر منها الحرية، تلك التي تتسلل إلى الثغرات وتنساب داخل الفجوات؟ إن هذه الحرية القديمة، التي تعرفها جيدا، تحتاج إلى «عالم» ليس فارغا تماما، ولا ممتلئا تماما. لكن هذا «العالم» يبدو في نفس الوقت فارغا وممتلئا، «ممتلئا مثل بيضة و فارغا مثل لجة عميقة....» يتعلق الأمر بعالم يجب خلقه. إننا لا نتمنى سوى رؤية المدن العمالية والأحياء البروليتارية، وقد أعيد بناؤها. قد تذهب إلى حدود تسمية متمنياتك هاته بديكتاتورية البروليتاريا، والتي ستعمل على تحويل الأكواخ القذرة والقديمة إلى مدن جديدة. ولكن هذا لن يحل كل المشاكل، وها نحن نشهد ذلك، فليست للاشتراكية قدرة سحرية، رغم أن لكلمة الاشتراكية سلطة سحرية، لذا عليها أن تجد أسلوبها الخاص الملائم.

مدخل للحداثة، باريز. منشورات مينوي. 1962، ص. 128

IV.9. الحُرِيّةُ داخِلَ المجتمعِ الحدِيث

إريك فايل

لا محل في المجتمع الحديث، للعبودية كمؤسسة قانونية، وذلك لأسباب تقنية، ولطبيعة العمل الحديث الذي أفرز أخلاقا شكلية، لا تقبل أن يكون الإنسان عبارة عن ملكية وأداة في يد إنسان آخر. صحيح لقد تم في كل مكان إلغاء العبودية، ولكن هذا لم يمنع الفرد كي يكون عبدا، إذا ما أخذنا هذا المصطلح باعتباره يعني الفرد غير الحر، بمعنى الحرية العقلانية والمعقولة، أي أنه قادر أن يقود ذاته، وأن يحقق ذاتيا ممكناته كإنسان ويقبل تحمل مسؤولياته.

إن الإنسان الذي لا يعيش إلا على مستوى المجتمع هو عبد بالمفهوم الذي حددناه، مهما كانت أهميته الاجتماعية وتأثيره وقوته. لن يكون هناك سيد في العالم الحديث، لكن لن يتحرر الإنسان قانونيا، ولن يكون أقل عبودية، مادام لم يلج بعد عتبة الفكر الكوني الملموس؛ وسيظل عبارة عن عبد منعتق شكليا، لكنه غير قادر على اكتشاف معنى وجوده، وبالتالي سيكون شقيا، يبحث ويعثر على سيد، والذي كالعادة سيكون سيئا، لأن العبد لا يعرف التمييز بين من يسترقه، ومن يربيه على الحرية، لذا فهو يميل نحو الأول، إنه عبد آخر، عبد أكثر عنفا من الأول، أكثر اندفاعا ولربما أكثر عقلانية، ولكن أقل معقولية. إنه سيعمل على الأقل على تحريره من الإحساس بفراغه الخاص.

فداخل جماعة ودولة سويتين، لا يؤدي التعايش بين أناس أحرار وعبيد إلى الصراع: إن الأخلاق والقوانين، باعتبارها عقلانية ومعقولة، ستعمل على جعل أولئك الذين يخضعون إراديا لها، يساهمون في استخدام العقل و في الاستمتاع به، هذا إذا كان عليهم أن يجدوا من تلقاء ذواتهم الطريق نحو الانخراط فيها : يمكن للفرد أن يفضل ما أسميناه بوضعية العبد، حيث

يجد في ذلك تحقيقا لإشباعاته كعبد دون خلخلة النظام. أما في جماعة ودولة غير سويتين، إما أن تصارع المصالح الاجتماعية الخاصة «بدون غاية» (رغبات العبيد)، من أجل الحصول على السلطة، بحيث يصبح هذا الإشباع هو الرهان الوحيد، ويجعل وجود الجميع محروما من أي معنى (ماعدا المعنى الخاص والسري). إن حل مشكلة تعايش الإنسان الحر مع العبد، لا يتقاطع مع «المشكل الاجتماعي». لكن السؤال الحقيقي لن يطرح مادام هناك عبيد لم يختاروا وضعهم، إنهم أناس تم إقصاؤهم بالعنف (الاجتماعي و / أو السياسي)، وتم حرمانهم من الامتيازات المادية الضرورية من أجل ممارسة هذا الاختيار، إنهم عبيد «مخالفون للطبيعة» (نعني هنا الطبيعة المحددة بالإمكانات الاجتماعية) : إن سؤال العدالة الاجتماعية يطرح، لكي يتأتى لنا جميعا طرح هذا السؤال المتعلق بحرية الفرد المعقولة («وبعبوديته»، التي يختارها بشكل حر، دون أن تكون مفروضة عليه.).

الفلسفة السياسية، 1955، فران، ص. 247

V. الـحُرِّيّةُ والواجِب

1.V. الحرّيةُ بين الإرَادَةِ والضَّرُورَة

شيشرون

ساد عند الفلاسفة القدماء رأيان بصدد الحرية والضرورة: فبعضهم اعتقد أن كل شيء يحدث بسبب القدَر، علما أن هذا الأخير يعني وجود الضرورة، ولقد تبنى هذا الرأي كل من ديمقريطس وهيراقليطس وأنباذوقليدس وأرسطو. واعتقد البعض الآخر أن حركات الأرواح الإرادية تنفلت من القدر. ويبدو لي أن كريزيب هو بمثابة حكَم حِبّي بينهما، إذ أراد التوصل إلى حل وسط، لكنه اقترب أكثر من الذين يقولون بوجود حركات الأرواح الحرة، ومع ذلك، فباستعماله لأسلوبه الخاص، سقط في عدة صعوبات أجبرته على تأكيد ضرورة القدر. لنفحص من فضلك ما يتعلق بالرضى الذي أثرته في بداية خطابي. فالبعض من الفلاسفة القدماء الذين اعتقدوا أن كل شيء يحدث بسبب القدر، زعموا أن الرضى يتم قسرا وضرورة. أما الذين خالفوا هذا الرأي فقد حرروا الرضى من القدر، قائلين أنه في حالة إخضاعه للقدر سيستحيل تخليصه من الضرورة..وإليك برهنتهم: «إذا حدث كل شيء حسب القدر، فإن كل شيء سيحدث وفق سبب يوجد سلفا. وإذا صدق هذا على الميل فسيصدق على نتائجه، وبالتالي على الرضى. ولكن إذا لم يوضع سبب الميل فينا، فإن الميل نفسه سيخرج عن سيطرتنا. وينتج عن ذلك أن الثناء واللوم والتشريف والعقاب ليست أمورا عادلة». إن عيب هذه النتيجة يجعلهم يخلصون على الأرجح إلى أن كل شيء يحدث وفق القدر (...).

إلا أن كريزيب الذي لم يرفض الضرورة ولا يريد أن يحدث شيء

بدون أسباب مسبقة، يميز بين عدة أنواع من الأسباب حتى يتمكن من تجنب الضرورة مع الاحتفاظ بالقدر. يقول إن «الأسباب تنقسم إلى كاملة ورئيسية، وأسباب مساعدة وقريبة، وهكذا فالقول بأن كل شيء يحدث وفق القدر بفعل الأسباب المسبقة، لا يعني أن ذلك يحدث بفعل الأسباب الرئيسية والكاملة، ولكن بفعل الأسباب المساعدة والقريبة فقط، لهذا السبب يرد على البرهنة التي قمت بعرضها بقوله إنه «إذا حدث كل شيء بسبب القدر، فالنتيجة هي أن كل شيء يحدث بفعل الأسباب المسبقة، وليس بفعل أسباب رئيسية وكاملة، ولكن أيضا بفعل أسباب مساعدة وقريبة. بحيث إنه كلما كانت هذه الأسباب لا تدخل تحت نفوذنا، كانت الإرادة أيضا خارج نفوذنا. وستكون النتيجة جيدة لو قلنا بأن كل شيء يحدث وفق أسباب كاملة ورئيسية، بالكيفية التي يؤدي فيها كون هذه الأسباب لا تدخل تحت نفوذنا إلى جعل الإرادة أيضا خارج نفوذنا» (...)

ويضيف أن «ذلك يشبه حالة أسطوانة تتلقى دفعا، أي أن بداية حركتها تمت بفعل سبب خارجي، ولكن لم تمنح خاصية الدوران، ونفس الشيء بالنسبة للتمثل الذي يطبع ويترك بالتأكيد شكله في الروح، ولكن رضانا سيكون تحت تحكمنا، مدفوعا من الخارج، كما لاحظنا ذلك بخصوص الأسطوانة، سيتحرك بفعل قوته الخاصة وبفعل طبيعته. وإذا حدث شيء ما بدون سبب مسبق، سيكون من الخطأ القول بأن كل شيء يحدث بفعل القدر، ولكن إذا كان محتملا أن كل ما يحدث له سبب سابق، فما هو السبب الذي يمكن تقديمه من أجل عدم الاعتراف بأن كل شيء يحدث بفعل القدر، شريطة أن نفهم جيدا التمييز والاختلاف ما بين الأسباب؟.

رسالة في القدر، ضمن، الرواقيون، ترجمة إميل بربهيي، وأويينك، غاليمار، باريس، 1662، صص. 490-488.

V.2. الإرادةُ الحرَّةُ، الإرادةُ الأخلاَقيّةُ

إ. كانط

كيف يكون الوعي بالقانون الأخلاقي ممكنا؟ يمكن أن نعي القوانين العملية الخالصة مثلما نعي المبادئ النظرية الخالصة بملاحظة الضرورة التي يفرض العقل بواسطتها علينا تلك القوانين والمبادئ بالتخلص من كل الشروط التجريبية. إن مفهوم إرادة خالصة يصدر عن قوانين عملية خالصة، مثل وعي فهم خالص، مبادئ نظرية خالصة (...) ولكن التجرية تثبت أيضا نظام المفاهيم هذا فينا. لنفترض أن أحدا يؤكد، في حديثه عن ميله للذة ما أنه من المستحيل بالنسبة له مقاومة ذلك الميل حينما يحضر المحبوب والمناسبة، لكن لو أنه تم نصب مشنقة بجوار المنزل مكان اللقاء، لتقييده بعد إشباع شهوته مباشرة، ألن يتغلب آنذاك على ميله؟ لا يجب علينا أن نبحث مطولا عن الجواب الذي سيقدمه. ولكن إسألوه ما الذي سيفعله لو أن أميره أمره تحت التهديد بموت مباشر بأن يشهد زورا ضد إنسان نزيه يريد هلاكه لمبرر مستساغ، فسيكون بإمكانه التغلب على حبه للحياة مهما كان كبيرا. ولن يجرؤ ربما على التأكيد بأنه سيفعل ذلك أو لن يفعله، ولكن سيوافق بدون تردد أن ذلك أمر ممكن. سيرى إذن أنه بإمكانه فعل شيء ما لأنه يعي أنه يجب عليه القيام به ويتعرف أيضا بداخله على الحرية التي كانت ستظل مجهولة من طرفه لولا وجود القانون الأخلاقي.

نقد العقل العملي، ترجمة بيكافي، المنشورات الجامعية الفرنسية، ص.29.

V.3. الاسْتِقلاَليّةُ مِيزَة العَقْلُ العَمَلِي

إ.كانط

الإرادة هي نوع من السببية الخاصة بالكائنات الحية باعتبارها عاقلة، أما الحرية فهي الخاصية التي تتميز بها هذه السببية وتجعلها تعمل باستقلال عن الأسباب الخارجية التي تحددها، أما الضرورة الطبيعية فهي الخاصية التي تميز سببية الكائنات المحرومة من العقل وتجعلها تعمل بفعل تأثير الأسباب الخارجية. إن التعريف الذي تم تقديمه للحرية هو تعريف سلبي، وكنتيجة لذلك، ولكي تفهم ماهيته، فهو تعريف عقيم، ولكن يصدر عنه تعريف إيجابي للحرية، وهو غني جدا بمقدار ما هو خصب للغاية. وكما أن مفهوم السببية يستتبع تضمن مفهوم القوانين التي وفقها يجب على النتيجة أن توضع من طرف السبب، فإن الحرية بالرغم من أنها ليست خاصية للإرادة تتطابق مع قوانين الطبيعة، فهي ليست بالرغم من ذلك خارج كل قانون، بل على العكس من ذلك، عليها أن تكون سببية تعمل وفق قوانين ثابتة، ولكنها قوانين من نوع خاص، لأن العكس سيجعل من الإرادة الحرة فراغا صرفا. إن الضرورة الطبيعية هي التبعية التي تميز الأسباب الفاعلة، لأن كل نتيجة ليست ممكنة حينئذ إلا وفق هذا القانون، بحيث إن أي شيء آخر يحدد العلة الفاعلة بالنسبة للسببية.

ما هو إذن قوام حرية الإرادة إذا لم يكن هو الاستقلال، أي الخاصية التي تجعلها هي قاعدة نفسها؟ لذلك فهذه القضية القائلة: «الإرادة في جميع الأفعال هي قاعدة نفسها» ليست إلا صياغة أخرى للمبدأ التالي: «لا يجب العمل إلا حسب مبدأ أساسي والذي له صفة القانون الكوني. لكن الأمر يتعلق تحديدا بالواجب الأخلاقي اللامشروط ومبدأ الخلوقية، فالإرادة حرة والإرادة الخاضعة لقوانين أخلاقية هما في النهاية نفس الشيء.

كانط، **أسس ميتافيزيقا الأخلاق**، ترجمة: ديلبوس، نشر دولاكراف، 1962، صص. 180-170.

4.V اسْتِقْلَالُ الإرَادَة

كانط

إن استقلال الإرادة هو المبدأ الوحيد لكل القوانين الأخلاقية والواجبات التي تتطابق معه. وعلى العكس من ذلك، فكل تبعية للاختيار الحر ليست قاعدة لأي إجبار فقط، بل إنها بالأحرى تتعارض مع مبدأ الإجبار وأخلاقية الإرادة. إن المبدأ الوحيد للأخلاقية يكمن في الاستقلال عن كل مضمون للقانون (أي الاستقلال عن موضوع مرغوب فيه)، وفي نفس الوقت يكمن في تحديد الاختيار الحر من طرف الصيغة التشريعية الكونية البسيطة والتي يجب على مبدأ أساسي أن يكون قادرا على الاضطلاع بذلك. لكن هذا الاستقلال هو الحرية بالمعنى السلبي، هذا التشريع الخاص للعقل الخالص، والذي هو انطلاقا من كونه كذلك عملي، هو الحرية بالمعنى الإيجابي. فالقاعدة الأخلاقية لا تعبر عن أي شيء آخر ما عدا استقلال العقل الخالص العملي، أي استقلال الحرية. وهذا الاستقلال هو نفسه الشرط الصوري لكل المبادئ الأساسية، الشرط الوحيد الذي يمكنها الانسجام عبره مع القانون العملي الأسمى. إذا تدخلت مادة الإرادة -التي لا يمكنها أن تكون إلا موضوع رغبة مرتبطة بالقانون- في القانون العملي كشرط لإمكانية هذا القانون فينتج عن ذلك تبعية الاختيار الحر، أي تبعيته للقانون الطبيعي، أو لدافع أو ميل ما، وهكذا تكف الإرادة عن أن تمنح نفسها القانون، ولا تقدم إلا قاعدة للخضوع العاقل لقانون مفروض. لكن المبدأ الأساسي الذي لا يمكنه أبدا في هذه الحالة أن يتضمن في ذاته الصيغة التشريعية الكونية عاجز ليس فقط عن أن يحصل من هذه المادة على أي إجبار، بل إنه هو نفسه يتعارض مع مبدأ عقل خالص وعملي، وكنتيجة لذلك يتعارض أيضا مع النية الأخلاقية، ومع ذلك فالعمل الذي ينتج عن ذلك سيكون مطابقا للقانون.

كانط، نقد العقل العملي، ترجمة بيكافي، المنشورات الجامعية الفرنسية، 1965، ص.33.

5.V. الحُرِّيةُ والسَّعْيُ نَحْوَ إِثْبَاتِهَا

دَافِيدْ هيُوم

إن ضرورة فعل مَّا سواء تعلق الأمر بالمادة أو الروح، ليس خاصية من خصائص الفاعل بالمعنى الدقيق للكلمة ، وإنما خاصية في الكائن المفكر أو الذكي الذي يأخذ بعين الاعتبار هذا الفعل، ويكمن ذلك أساسا في تحديد أفكاره، وهو ما يجعله يستنتج وجود هذا الفعل من بعض الظواهر السابقة، ونفس الشيء بالنسبة للحرية، يوضع تعارض بينها وبين الضرورة. فلا تعدو أن تكون عبارة عن هذا التجديد وهذا الفتور وهذا التنوع من اللامبالاة في الانتقال من فكرة ظاهرة إلى فكرة ظاهرة مطابقة.

والحال هذه، يمكننا أن نلاحظ أنه عندما نفحص أفعال الآخرين، نادراً ما نحس بهذا النوع من اللامبالاة، ونكون قادرين عادة على استخلاصها بكل يقين من بواعثها ومن تصرفات الفاعل، لكن عندما نقوم نحن ببعض الأفعال، يحدث غالبا أن نحس بما يشبه هذه اللامبالاة وبما أنه من السهل الخلط بين ظواهر متشابهة، أردنا أن نرى في هذا الإحساس حجة برهانية، بل وحدسية عن حريتنا. نحس بأن أفعالنا تخضع لإرادتنا، في أغلب الحالات، ويتهيأ لنا أن إرادتنا لا تخضع لأي شيء، لأنه لو قيل لنا العكس، فنحن مستعدون للقيام بمحاولة، ونحس آنذاك أنها (الإرادة) تتحرك بيسر في جميع الاتجاهات، وأنها تنتج صورة عن نفسها (ذبذبة كما يقال في المدارس) حتى في الجانب الذي لم تتحرك فيه. ونقتنع أنه بإمكاننا تمديد هذه الصورة، هذه الحرية الخيالية إلى حركة واقعية لأنه لو ضغطوا علينا بتجاهل ذلك، سنجد أنه بإمكاننا هذه المرة إنجازه بهذه الكيفية، لا نرى أن الرغبة العجيبة في إثبات حريتنا هي حينئذ باعث على أفعالنا.

هيوم، دراسة حول الفهم الإنساني، ترجمة، أ.لورري، نشر أوبيي مونتيني، 1947.

6.V. القُوَّةُ الدَّاخِلِيَّة والمَصِيرُ الإنسَاني

جوهان كوتليب فخت

أن يكون مقدراً على المرء أن يصبح إنسانا طيبا وعاقلا أو أحمقا وغارقا في الرذائل، أن يكون عاجزا على تغيير هذا الاتجاه، أن لا يكون له أي امتياز في الحالة الأولى، وأية مسؤولية في الحالة الثانية... هذه وضعية ملأتني فظاعة وذعرا. إن ما صدمني بعنف هو علة وجودي، هذه العلة التي يحدد تجليها بدوره بعلل أخرى توجد خارجها. هذه الحرية التي ليست بالمرة حريتي الخاصة وإنما حرية قوة غريبة توجد خارجي. بل لا تتمتع هذه القوة إلا بحرية مشروطة، نصف حرية، وهذه بالذات هي التي لم تكن كافية بالنسبة لي. فأنا نفسي (أي ما به أدعي أنني أنا نفسي، شخصي، وما يظهر في هذا النسق كتجل بسيط لمبدأ أعلى) أريد أن أكون مستقلا، أي شيئا لا يوجد داخل شيء آخر وعبر شيء آخر، ولكن أوجد من أجل نفسي، وأريد أن أكون باعتباري كذلك العلة المحددة في الأخير لقراراتي، فأنا أريد أن أحتل المكانة التي تحتلها كل قوة بدائية من قوى الطبيعة في هذا النظام. مع الفارق الآتي وهو أن لا يكون نمط تجلياتي محددا من طرف قوى خارجية. أريد امتلاك قوة داخلية خاصة حتى أتمكن -مثل هذه القوى الطبيعية- من التجلي بطريقة متنوعة إلى ما لا نهاية. أريد أن تتجلى هذه القوة بالتحديد كما تتجلى، وليس من أجل غاية أخرى غير التجلي، دون أن تكون هناك حاجة، مثل ما يحدث للقوى الطبيعية، لأن يتحقق هذا التجلي بالتحديد في هذه الظروف الخارجية.

ولكن أين سيكون مقر ومركز قوة الأنا الخاصة انسجاما مع الرغبة التي عبرت عنها؟ لن يكون ذلك المركز بالطبع هو جسمي الذي أريد تركه -على الأقل فيما يخص وجوده وليس ميولاته- يتجلى كقوة طبيعية، ولا يكون ذلك المركز إلا فكري وإرادتي . أريد أن أريد بحرية، من أجل تحقيق غاية

مختارة في آخر المطاف، وهذه الإرادة باعتبارها العلة المحددة في الأخير والتي لا تحددها أية إرادة عليا أخرى ممكنة يجب أن تشكل وتحرك جسمي في البداية، وعبر هذا الأخير، العالم المحيط بي. وستكون قوتي الطبيعية النشطة بكل بساطة تحت سيطرة إرادتي ولن تتمكن من الحركة إلا بإرادتي (...)

وعن هذه الإرادة يجب أن تصدر أفعالي، وبدونها لن يكون في استطاعتي القيام بأي فعل، بما أنه لا يمكن أن توجد خارج إرادتي أية قوة مقررة للأفعال.

آنئذ تتمكن قوتي المحددة من طرف الإرادة والموضوعة تحت سلطتها من التدخل في الطبيعة. أريد أن أكون سيد الطبيعة، ويجب أن تكون أمة لي. أريد أن يكون لي تأثير عليها تخوله لي قوتي، وبالمقابل لا يجب أن يكون لها علي أي تأثير.

مصير الإنسان، ترجمة: موليتور، نشر أوبيي18/ 10–، صص.89-86.

7.V. حرّيتي : الوجْهُ الآخرلحرِّيَةِ الغَيْر

ميخائيل ألكسندر رونتش باكونين

لا أكون حرّاً بالفعل، إلا حينما يكون جميع الناس المحيطين بي، رجالا ونساء، أحراراً أيضا. فحرية الغير، وبعيدا عن أن تكون حدا أو نفيا لحريتي، هي على العكس من ذلك، شرطها الضروري وإثباتا وتأكيدا لها. لن أصبح حرا حقا إلا عبر حرية الآخرين بالشكل الذي يجعل حريتي أكثر اتساعا ورحابة، وتزداد اتساعا ورحابة كلما كان الناس الأحرار المحيطين بي أكثر عددا، إن استعباد الناس هو الذي يعيق ▪ على العكس من ذلك، حريتي أو بتعبير آخر، إن حيوانيتهم هي نفي لإنسانيتي لأنه لا يمكنني القول إنني حر حقا إلا حينما تقوم حريتي وكرامتي كإنسان وحقي الإنساني –الذي

يقتضي عدم الخضوع لأي إنسان آخر وأن أحدد أفعالي بمقتضى قناعاتي الخاصة– أن تجد مقابلا لها في الوعي الحر للآخرين، أن يتم إثباتها عبر رضى الجميع. وهكذا فإن حريتي الشخصية التي أثبتتها وأكدتها حرية الجميع تمتد إلى ما لا نهاية.

إمبراطورية ألمانيا القمعية، ضمن الأعمال الكاملة، ج 1، نشر ستوك، باريس، 1895، ص.281.

V.8. الوجْهُ الحقِيقِي للضَّرُورَة

جان بول سارتر

لقد فهم ديكارط جيدا أن مفهوم الحرية يتضمن ضرورة استقلال مطلق، وأن فعلا حرا هو خلق جديد بشكل مطلق يستحيل حبس بذرته في حالة سابقة عن العالم. وأنه، بعد ذلك، تتوحد الحرية والخلق. فحرية الله، بالرغم من أنها شبيهة بحرية الإنسان، تفقد الطابع السلبي الذي لازمها تحت غطائها الإنساني، إنها إنتاجية محضة، الفعل الذي يتجاوز الزمن الخالد الذي من خلاله جعل العالم موجودا، والخير والحقائق المطلقة. ومنذئذ، فإنه يجب البحث عن جذر كل عقل في أعماق الفعل الحر، إن الحرية هي أساس الحقيقة، كما أن الضرورة الصارمة التي تظهر في نظام الحقائق هي نفسها مدعمة من طرف الاحتمال المطلق لحرية الاختيار الخلاقة.

الإرادة والحدس أمر واحد في الله. كما أن الوعي الإلهي هو تكويني وتأملي في نفس الوقت. لقد خلق الله الخير فيما يبدو، وهو ليس مائلا وفق كماله ليقرر ما الأفضل، ولكن ما قرره هو الخير مطلقا بفعل قراره نفسه. إن حرية مطلقة تخلق العقل والخير وليست لها حدود ما عداها هي نفسها وإخلاصها لنفسها، هذه هي بالنسبة لديكارط في آخر المطاف السلطة الإلهية، ولكن من جهة أخرى، ليس في هذه الحرية الإلهية ما ليس موجودا في الحرية الإنسانية. لقد كان واعيا وهو يصف حرية اختيار

إلهه بأنه لم يفعل شيئا آخر سوى تطوير المحتوى الضمني لفكرة الحرية. لهذا السبب ليست الحرية الإنسانية، عند تفحصنا للأشياء جيدا، محدودة بنظام الحريات والقيم التي قد تمنح لرضانا كأشياء خالدة، كبنيات ضرورية للوجود. إن الإرادة الإلهية هي التي وضعت هذه القيم وهذه الحقائق، وهي التي تدعمها: فحريتنا ليست محدودة إلا بالحرية الإلهية. وليس العالم شيئا آخر سوى خلق حرية تحفظه على الدوام ولا تعني الحقيقة شيئا لو لم تكن مرادة من طرف هذه القوة الإلهية اللامحدودة ولو لم تأخذها الحرية الإنسانية وتتحمل مسؤوليتها وتعتمدها. يوجد الإنسان الحر وحيدا أمام إله حر حرية مطلقة، إن الحرية هي أساس الوجود، بعده السري. في الأخير يمكن القول إن الحرية في هذا النظام الصارم هي المعنى العميق والوجه الحقيقي للضرورة.

مواقف 1، غاليمار، 1947، ص.334.

9.V. الحُرِيّةُ والحَتْميّة

بُولْ ڤاليري

إنها كلمة من بين الكلمات الممقوتة التي لها من القيمة أكثر مما لها من المعنى، الكلمات التي تغني أكثر مما تتكلم، التي تتوقف عند الطلب أكثر مما تجيب، إنها كلمة من هذه الكلمات التي امتهنت كل المهن، والتي لطخت ذاكرتها باللاهوت والميتافيزيقا والأخلاق والسياسة، الكلمات الملائمة جدا للمناقشة والجدل والبلاغة، والخاصة بالتحليلات الوهمية والتدقيقات اللانهائية، وكذا بالجمل التي تسبب في دوي الرعد.

لا أجد معنى محددا لكلمة «حرية» إلا في الديناميكا ونظرية الميكانزمات، حيث تشير إلى الإفراط في العدد الذي يعرف نظاما ماديا وهو أكثر من عدد المورثات التي تعارض تشوهات هذا النظام، أو التي تمنعه

من القيام ببعض الحركات.

هذا التعريف الناتج عن تفكير في ملاحظة بسيطة للغاية تستحق التذكير بها بسبب العجز الكبير للفكر الأخلاقي على تحديد ما يقصده ب«حرية» كائن حي ومتمتع بالوعي بذاته وبأفعاله في صياغة واحدة.

فالبعض إذن حلموا بأن الإنسان كان حرا، دون أن يتمكنوا من توضيح ما يقصدونه بهذه الكلمات تحديدا، والبعض الآخر تخيلوا على الفور أنه لم يكن حرا ودافعوا عن ذلك. فتكلموا عن القضاء والقدر والضرورة، وبعد مرور مدة طويلة تحدثوا عن الحتمية، ولكن كل هذه المصطلحات هي دقيقة بنفس درجة دقة المصطلحات المعارضة لها. فهي لا تضيف شيئا إلى هذه القضية بسحبها من هذا الغموض حيث يعتبر كل شيء حقيقيا. تقسم لنا الحتمية بأنه لو عرفنا كل شيء لتمكنا من استنتاج وتوقع سلوك كل فرد في أي ظرف كان، وهو الأمر البديهي جدا. لكن المأساة تقرر أن «معرفة كل شيء»أمر لا معنى له.

نظرات حول العالم الراهن، ضمن الأعمال الكاملة، 2، غاليمار، 1968، ص.951.

10.V. اللاَّشعُور واستِحَالَةُ الحُرِيّة

فرويد

في بعض الأمراض، وتحديدا في العصاب، وهو المرض الذي نقوم بدراسته (...) تشعر الأنا بعدم الارتياح، فهي تلمس حدود قوتها في بيتها الخاص الذي هو النفس. تبزغ أفكار بشكل مفاجئ من مصدر مجهول، وفي نفس الوقت نعجز عن طردها. هؤلاء الضيوف الغرباء يبدو أنهم أكثر قوة من الأفكار الخاضعة للأنا (...) يأخذ التحليل النفسي على عاتقه توضيح هذه الحالات المرضية المزعجة، بتنظيم دراسات دقيقة تستغرق مدة طويلة، وتقوم ببلورة مفاهيم مساعدة وأنساق علمية، ويمكنها في الأخير أن

تقول للأنا: «لم يلج مجالك أي غريب، إنه جزء من حياتك النفسية تملص من معرفة إرادتك وإرادتها (...) تعتقد أنك تعرف كل ما يحدث في نفسك بمجرد ما يكتسي ذلك الأهمية الكافية لأن وعيك يكون قد أخبرك به. وحينما تظل بدون أخبار حول شيء ما يوجد في نفسك، تقر، بثقة كاملة، بعدم وجوده. بل تذهب إلى حد الخلط ما بين «مجال نفسي» و«مجال واع» أي معروف من طرفك، رغم الحجج الأكثر بداهة التي تبرهن على حدوث أشياء في حياتك النفسية لا يمكن أن تكشفها للوعي. تتصرف كملك مطلق يكتفي بالمعلومات التي يقدمها له كبار موظفي البلاط، والذي لا يتوجه للشعب ليسمع صوته، ادخل في ذاتك بعمق وتعلم بداية معرفة ذاتك، وآنذاك ستفهم لماذا سوف تمرض وربما ستتجنب ذلك».

كان التحليل النفسي يتمنى تثقيف الأنا بهذه الطريقة، لكن الإسهامين المضيئين الذين يقدمهما لنا التحليل النفسي -وهما معرفة أن الحياة الغريزية للجنس لا يمكن إخضاعها بشكل تام بداخلنا، وأن السيرورات النفسية هي لاواعية في ذاتها، ولا تصبح في متناول الأنا وتابعة له إلا عبر إدراك ناقص وغير أكيد- هما بمثابة تأكيد على أن الأنا ليس سَيِّداً في مسكنه الخاص.

صعوبة من صعوبات التحليل النفسي، ضمن دراسات في التحليل النفسي التطبيقي، غاليمار

VI . الحُرّيّةُ والسِياسيَّة

1.VI. حرّيةُ الإنسَانِ تتجاوَزُ كلَّ سلطةٍ

إبكتيت

يقول لي مستبد: «أنا السيد، أستطيع فعل كل شيء. -وما الذي تستطيع فعله؟ هل بإمكانك منح نفسك عقلا جيدا؟ هل بإمكانك حرماني من حريتي؟ حينما تركب دبابتك، ألا تكون تابعا للسائق؟ -الجميع يتملقون لي؟ -لكن هل يفعلون ذلك كما يتصرفون مع أي إنسان؟ أرني أحدا يتعامل معك كإنسان، يريد أن يشبهك وأن يقتفي آثارك كما يتم اقتفاء آثار سقراط؟ -ولكن بإمكاني قطع رقبتك؟ -إنك تتكلم بشكل جيد. نسيت أن أتملق لك مثلما يتم التملق للآلهة المضرة، وأن أقدم لك القرابين مثلما تقدم للحمى. أليس لها معبد في روما؟ أنت تستحق ذلك أكثر منها لأن شرك أعظم. لكن ليقم أتباعك وكل المتحلقين حولك بإرعاب الرعاع الوضيعين وتنغيص عيشهم، أما أنا فلن تستطيع تكدير صفائي أبدا، لا يمكن أن يكدر صفائي أحد سواي. يمكنك أن تهددني بقدر ما تشاء، فأقول لك إنني حر. -أنت حر؟ وكيف ذلك؟ -إن الألوهية نفسها هي التي حررتني. هل تعتقد أنها تعاني من كون ابنها يخضع لسلطتك؟ إنك سيد على هيكلي العظمي فخذه. لكن ليست لك أية سلطة علي.

حوارات، ترجمة داسيي، المنشورات الجامعية الفرنسية، 1723.

VI.2. الحرّيَةُ المَدَنيَّةُ

طوماس هوبز

عادة ما تدرك الحرية باعتبارها القدرة على فعل كل ما يحلو لنا دون عقاب، وتدرك العبودية باعتبارها تقييدا لهذه الحرية. لكن هذا الاتجاه في فهم الحرية خاطئ جدا، لأن هذا يعني أنه لا وجود لأي شخص حر في الجمهورية بما أنه على الدول الحفاظ على سلامة النوع الانساني باستعمال السلطة السائدة والتي تقيد إرادة الأشخاص. وأقدم برهنتي حول هذا الموضوع على الشكل التالي: أرى أن الحرية ليست إلا غياب العراقيل التي تعترض حركة ما، وهكذا فالماء الذي يوضع داخل إناء ليس حرا لأن الإناء يمنعه من الانتشار وحينما يحطم الإناء يسترجع الماء حريته. وعلى نفس المنوال، يتمتع شخص ما بالحرية، إلى هذا الحد أو ذاك، حسب المجال الذي يمنح له، ففي سجن ضيق تكون السعة جد محدودة خلافا للمكان الرحب الذي يمكن من حرية التصرف. وفضلا عن ذلك يمكن لإنسان أن يكون حرا في اتجاه مكان ما وليس في اتجاه مكان آخر، ففي السفر مثلا يمكن التقدم إلى الأمام، ولكن أحيانا يمنع الذهاب إلى أقرب مكان لوجود السياجات والأسوار التي استعملت في تحصين لأشجار العنب والحدائق. هذا النوع من المنع هو منع خارجي ولا يعرف أي استثناء. لأن الرعايا والعبيد أحرار بهذه الكيفية، في الحالة التي لا يكونون فيها في السجن أو مقيدين بالأغلال. لكن هناك أنواع أخرى من الموانع أسميها بالموانع التحكمية. والتي لا تعارض حرية الحركة بشكل مطلق ولكن تعارضها فقط بشكل عرضي، لأننا نريدها كذلك ولكنها تسبب لنا في حرمان إرادي. سأشرح ذلك عبر المثال التالي: فالذي يوجد في سفينة وسط البحر يمكنه أن يلقي بنفسه في الماء انطلاقا من سطح السفينة إذا رغب في ذلك، فلن تعترض قراره في تنفيذ ذلك إلا موانع تحكمية، والحرية المدنية هي من هذا النوع،

ويزداد حجمها كلما تمكنت الحركات من التنوع الكبير، أي كلما تمتعنا بإمكانيات أكبر لتنفيذ إرادتنا، كانت حريتنا أوسع. لكن أي امتياز هذا الذي ينعم به بورجوازيو مدينة أو أبناء عائلة محظوظة ويجعلهم متفوقين على العبيد؟ إن لهم وظائف محترمة ويمتلكون الكثير من الأشياء الكمالية. ويكمن الفرق ما بين إنسان حر وعبد في كون الحر غير مجبر على الخضوع إلا للعموم، بينما يجبر العبد على الخضوع لبعض الأشخاص.

المواطن أوأسس السياسة، ترجمة ساموبل سوربيير.

VI.3. وَهْمَ الاسْتِبْدادِ المُتَنَوِّرِ

ديدرو

إن الحكم التحكمي لأمير عادل ومستنير هو دوما حكم سيء. وتعتبر فضائله من أخطر الإغراءات وأيقنها: فهو يُعود الشعب رويدا رويدا على حب واحترام وخدمة خلفه مهما كان شريرا وغبيا . إنه يحرم الشعب من حق الاختيار، من الإرادة أو عدمها، بل حتى من معارضة إرادته حين يأمر بالأمور الخيرة. ورغم ذلك فحق المعارضة هذا، مع كونه معقولا، هو حق مقدس: فبدونه سيشبه الرعايا قطيعا تحتقر مطالبه بحجة قيادته لمراعي كثيفة النباتات. حينما يحكم المستبد حسب هواه، فإنه يرتكب أكبر الجرائم. ما الذي يميز الطاغية؟ هل الطيبوبة أم الأذية؟ لا يتصف بأي من الصفتين، لأنه لا مكان لهما في تعريفه. إن ما يستأثر به هو اتساع مجال السلطة وليس استعمالها. ومن أكبر المآسي التي يمكن أن تصيب أمة من الأمم هو عهدان أو ثلاثة عهود تحت سلطة عادلة وناعمة ومستنيرة ولكن تحكمية. وتتم قيادة الشعوب عبر السعادة والنسيان التام لكل الامتيازات إلى أكمل عبودية. لا أعرف ما إذا كان مستبد ما وأبناؤه قد تنبهوا لهذه السياسة الخطيرة، ولكني متأكد من نجاعتها بالنسبة لهم. إن الرعايا الذين تم حرمانهم من

ظل حريتهم، ولو بالوسائل المحمودة في الظاهر، قد حلت بهم كارثة. فبهذه الكيفية يتم الغرق في نوم هادئ ولكنه نوم الموتى يتعرض فيه الحس الوطني للانطفاء، ويصبح الرعايا غرباء عن حكومة الدولة. لنفترض أنه تعاقب على حكم الإنجليز ثلاث إليزابيتات بالتتابع، سوف يجعل ذلك من الإنجليز آخر عبيد أوروبا.

تفنيد هيلفيثيوس، غارنيي، 1775، ص.610.

VI.4. الحرّيَةُ والاسْتِبْدَاد

طوكفيل

أريد أن أتخيل بأي مواصفات جديدة سيظهر الاستبداد في العالم: أرى حشدا هائلاً من الناس المتشابهين والمتساوين يدورون بدون كلل حول أنفسهم للحصول على ملذات صغيرة وحقيرة والتي يترعون بها أرواحهم. يشبه كل واحد منهم في عزلته غريبا لا صلة له بمصير الآخرين، ويشكل أبناؤه وأصدقاؤه بالنسبة له كل النوع البشري، أما بالنسبة لبقية المواطنين، فهو يوجد بجنبهم ولكنه لا يراهم، يلمسهم ولكنه لا يشعر بهم، فهو لا يوجد إلا في ذاته ومن أجل ذاته، وإذا بقيت له رغم ذلك عائلة فيمكن القول على الأقل إنه لم يعد له وطن.

وفوق هؤلاء جميعا تعلو سلطة هائلة ووصية تتكفل وحدها بضمان متعتهم والسهر على مصيرهم. إنها سلطة مطلقة، تهتم بكل شيء، منتظمة متبصرة وناعمة. كانت ستشبه السلطة الأبوية لو كان هدفها، مثلها، هو إعداد البشر لسن الفحولة، ولكنها لا تبحث على العكس من ذلك إلا لتثبيتهم نهائيا في الطفولة. تحب أن يتمتع المواطنون، شريطة ألا يخطر ببالهم شيئا آخر غير المتعة. فهي تعمل بطيبة خاطر من أجل سعادتهم، ولكنها تريد أن تكون الفاعل والحكم الوحيد، تحقق لهم الأمن، تتوقع وتضمن حاجياتهم،

تيسر بلوغهم الملذات، تقود أعمالهم الأساسية، توجه صناعتهم، تنظم خلافتهم، تقسم إرثهم. فلماذا لا تخلصهم نهائيا من قلق الفكر وعذاب الحياة؟.

حول الديمقراطية في أمريكا، 1840، غاليمار، 1961، ص.434.

5.VI. السُّخْرِيَةُ كَنَقْدٍ للسُّلْطَة

بيير جوزيف برودون

ما ينقص جيلنا ليس نظيرا لميرابو ولروبيسبيير ولا بونابارت، ولكن ما ينقصه هو نظير لفولتير. فنحن نجهل كل الجهل كيف نقدر الأشياء بنظر العقل المستقل والساخر. ولكننا عبيدا لظنوننا ولمصالحنا، ومن الإفراط في اعتقادنا بجديتنا أصبحنا بلداء. كما أن العلم الذي تعتبر ثمرته الثمينة هي التطوير الدائم لحرية الفكر تحول عندنا إلى التحذلق: فعوض تحرير الذكاء يقوم بإفساده. وببذلنا لكل جهودنا من أجل حبنا وكراهيتنا تتوجه نظرتنا السلبية للآخرين أكثر من توجهها نحونا: وبفقداننا لعقلنا نفقد حريتنا.

الحرية هي التي تنتج كل شيء في العالم، حتى الأمور التي يؤدي وجودها لتدميره اليوم مثل الدين والحكومة والنبالة والملكية... وكما أن العقل-أخ الحرية- بمجرد ما بنى نظاما، عمل على توسيعه وإعادة بنائه، فإن الحرية تميل باستمرار إلى تحويل منتوجات سابقة، والتخلص من الأعضاء التي أنتجتها، واكتساب أعضاء جديدة، تتعامل معها بشفقة واشمئزاز إلى أن تعوض بأعضاء أخرى.

إن الحرية، مثلها مثل العقل، لا توجد ولا تتجلى إلا عبر الاحتقار الدائم لمنتوجاتها الخاصة. فهي تهلك بمجرد ما تعشق نفسها. لهذا السبب كانت السخرية في كل زمان خاصية العبقرية الفلسفية والليبرالية، قمة تطور العقل الإنساني، أداة التقدم التي لا تقاوم. إن الشعوب غير المتحركة

هي شعوب خطيرة: فالإنسان العالمي الذي يضحك هو أكثر قربا ألف مرة من العقل والحرية من رجل الدين والمتعبد في عزلته والفيلسوف الذي يحاجج.

أيتها السخرية أنت الحرية الحقة. أنت التي تحررينني من الطموح للسلطة، ومن عبودية الأحزاب، ومن احترام الروتين، ومن حذلقة العلوم، ومن الإعجاب بالشخصيات الكبرى ، ومن خداع السياسة، ومن تعصب الإصلاحيين ومن التصور الخرافي حول هذا الكون ومن الإعجاب بنفسي.

اعترافات ثائر لخدمة تاريخ ثورة فبراير، نشر ريفيير، 1929، صص.292-291.

6.VI. سِرُّ الهَيْمَنَةِ

لابويسي

أصل الآن إلى مسألة هي سرُّ وحافز السيطرة، دعامة وأساس الاستبداد. ليست عصابات الفرسان ولا جحافل المشاة ولا الأسلحة هي التي تدافع عن الطاغية. ولكن من يدافع عنه هم -وهذا أمر غير قابل للتصديق لأول وهلة- أربعة أو خمسة أشخاص يحتجزون البلد في العبودية. فلقد جرت العادة على أن خمسة أو ستة أشخاص يحصلون على ثقة الطاغية، الذي نادى عليهم ليكونوا بجواره، أو عملوا من تلقاء أنفسهم ليكونوا إلى جانبه، ليصبحوا متواطئين معه في فظاعته ورفقاء ملذاته، وقوادين لشهواته الحسية، والمشاركين في الاستفادة من خيرات نهبه وسلبه. هؤلاء الستة يؤثرون سلبا وبقوة على رئيسهم بجعله ضروريا للمجتمع وشريرا ليس فقط بفعل شروره ولكن أيضا بفعل شرورهم. ويستفيد من هؤلاء الستة ستمائة شخص يوجدون تحت نفوذهم. ويتعامل الستة مع الستمائة مثلما يتعاملون مع الطاغية. ويخضع لهؤلاء الستمائة ستة آلاف جعلوا منهم

دولة، حيث منحوهم إما حكومة الأقاليم أو تدبير الأموال وذلك بغية أن يورطهم بخلهم وقسوتهم، وتتم تصفيتهم حين يحين الوقت المناسب. يرتكبون فضلا عن ذلك من الشر أعظمه ولا تقوم لهم قائمة إلا في ظلهم ولا يتركون مناصبهم إلا وفق القوانين والعقاب. والمصيبة التي تأتي بعد ذلك أشد وأدهى....

لابويسي، خطاب في العبودية، غارنيي فلاماريون، صص.164-162.

VI.7. الحرّيةُ الشخصِيَّة والحُريَّة السِيَاسيَّة

حنا أرنت

إن الحقل الذي عرفت فيه الحرية دوما، كواقعة من وقائع الحياة اليومية وليس كمشكلة هو بالتأكيد الحقل السياسي (...)

وبالرغم من التأثير الكبير لمفهوم الحرية الداخلية –وليس السياسية– على التقليد الفكري، يمكن أن نؤكد فيما يبدو أن الإنسان لم يكن ليعرف شيئا عن الحرية الداخلية لو لم يجرب قبل ذلك حرية هي واقع ملموس في العالم. نعي أولا الحرية وضدها في علاقتنا بالآخرين وليس في علاقتنا بأنفسنا. وقبل أن تصبح الحرية صفة للفكر أو خاصية للإرادة، كانت تفهم كوضع يميز الإنسان الحر ويمكنه من التنقل ومن الخروج من منزله والتجول والالتقاء بالآخرين قولا وفعلا (...)

لا تميز الحرية بشكل واضح كل شكل من أشكال العلاقات الإنسانية وكل نوع من أنواع الجماعات. فحيث يعيش الناس بشكل جماعي ولكن دون أن يشكلوا جسما سياسيا –مثلا في المجتمعات القبلية أو في حميمية الأسرة– لا تعد العوامل المنظمة لأفعالهم وسلوكاتهم حرية، ولكنها ضرورات الحياة والانشغال العميق بالمحافظة عليها. إضافة إلى ذلك، ففي كل مكان حيث لا يتحول العالم الذي صنعه الإنسان إلى مجال للفعل والكلام –مثلا في

الجماعات المحكومة بطريقة استبدادية والتي تنفي رعاياها إلى سجن العائلة وتمنع بذلك ميلاد حياة عامة- فإن الحرية لا يمكن أن يكون لها واقع حي. فبدون حياة عامة مضمونة سياسيا، ستظل الحرية محرومة من مجالها الحي الذي تظهر فيه. يمكنها بالتأكيد أن تسكن قلوب الناس كرغبة وإرادة وكتمن أو كتطلع، لكن القلب الانساني هو -كما نعرف ذلك جيدا- مكان جد مظلم وكل ما يحدث في ظلمته لا يمكن تحديده كحدث قابل للبرهنة عليه. إن الحرية، كحدث يقبل البرهنة عليه، والسياسة يتطابقان وهما مرتبطان فيما بينهما مثل جانبي شيء ما.

أزمة الثقافة، ترجمة أ.فور وب.ليفي، غاليمار، 1972، صص.189.193.

VII . الـحُرّيّةُ والحقّ والقَانُون

1.VII. لاَحُرِّيةٌ بِدُونِ قَوَانِينْ

جون لوك

لا يكمن القانون، في معناه الحق، في الحد من أفعال فاعل حر وذكي، وإنما يكمن في قيادته نحو تحقيق مصلحته الخاصة، ولا يقضي بما يتجاوز النفع العام للذين يخضعون له.

بحيث إنه كيفما كانت الأخطاء المرتكبة بصدده، فإن غاية القانون ليست هي الهدم أو التقييد، وإنما الاحتفاظ بالحرية وتنميتها، وذلك في كل الظروف المتعلقة بالمخلوقات التي تعتبر القوانين من طبيعتها. فحيث لا وجود للقانون، لا وجود كذلك للحرية (...). إن الأمر يتعلق بحرية الشخص في أن يتصرف في شخصه وأفعاله وممتلكاته كما يشاء في حدود ما هو مسموح به من طرف القوانين التي يخضع لها، ودون أن يخضع للإرادة الاعتباطية لأي كان، بل على العكس من ذلك باتباع إرادته الخاصة بكل حرية.

(...) إن سلطة الجمهورية والمشرع هي سلطة محدودة مهما كانت الحدود القصوى التي بلغتها، وما يحدها هو ما يفرضه النفع المجتمعي العام. وهي سلطة ليست لها غاية أخرى ما عدا الحفظ والإبقاء، ولن يكون لها الحق أبدا في القضاء على الرعايا وتحويلهم إلى عبيد أو تفقيرهم إراديا. إن واجبات حق الطبيعة لازالت سارية المفعول في المجتمع. ولكن في العديد من الحالات أصبحت أكثر دقة، كما أن القوانين الإنسانية تلحق بها عقوبات يعرفها الجميع بغية إجبار الناس على احترامها. وهكذا يظل قانون

الطبيعة مثل قاعدة أبدية بالنسبة لجميع الناس بما فيهم المشرعين أنفسهم. وهي القواعد التي يفرضها المشرعون على أفعال الناس، وكذا أفعالهم هم وأفعال الآخرين، أن تتطابق مع قانون الطبيعة، أي مع الإرادة الإلهية التي يشكل إعلانا عنها، ولأن القانون الأساسي للطبيعة هو حفظ النوع البشري، فلن تقوم لأي مرسوم بشري قائمة إذا تعارض معه.

حيث ينتهي القانون يبدأ الاستبداد، أي بمجرد ما يخرق القانون على حساب الغير. كل شخص له مسؤولية تتجاوز سلطة ما يسمح له به القانون، ويستعمل القوة التي تحت إمرته لكي يفرض على الرعايا ما لا يسمح به القانون يجرد فعله هذا من كل شرعية ويتصرف آنذاك خارج المسؤولية، وبذلك تمكن مقاومته مثلما يتم ذلك تجاه أي شخص يعتدي على حق الغير. وهذا أمر مشروع في حالة القضاة المرؤوسين. إذا حصل أحدهم على السلطة التي تمكنه من القبض علي في الشارع منفذا بذلك أمرا قضائيا بتوقيفي، وبالرغم من علمي أنه يملك هذا الأمر من السلطة الشرعية، فيمكنني مع ذلك مقاومته، مثل مقاومة لص يحاول الدخول بالقوة لمنزلي. فلماذا لا ينطبق هذا أيضا على القضاة الكبار مثلما ينطبق على الصغار؟ سأكون سعيدا بمعرفة سبب ذلك.

(...) من المحتمل أن يتم طرح السؤال المعتاد هنا وهو: من سيكون حكما بما أن الأمير أو المشرع يتصرف بكيفية تتناقض مع مهمته (...) وهذا هو جوابي: الشعب هو الذي سيكون حكما. فإلى من يعود أمر إصدار حكم إذا كان المفوض أو النائب يتصرف بنزاهة وطبقا للمهمة التي أسندت إليه، إذا لم يملك الذي فوضه، وبحكم تفويضه له، دائما سلطة إقالته حين يتجاوز نطاق مهمته؟

(...) وفضلا عن ذلك، لا يمكن لهذه المسألة أن تعني أنه لا وجود لأي حكم. وذلك لأنه حين لا يوجد أي تشريع على وجه الأرض للحسم في الخلافات بين الناس، فإن الله في السماوات العليا هو الذي سيكون حكما.

هو وحده، في الحقيقة، الحكم الحق. ولكن في هذه الحالة، كما في الحالات الأخرى، على كل إنسان أن يكون هو نفسه حكما حينما يعلن عليه أحد الحرب ويقدر ما إذا كان عليه أن يطلب تدخل القاضي الأعلى: الله.

الرسالة الثانية حول الحكومة، ترجمة: ل.جوم.

2.VII. نَقْدُ الحُرِّية الطَّبيعيَّة

روسو

أسمع الناس يرددون أنه في غياب القوانين فإن الأقوياء سيضطهدون الضعفاء. ولكن ليشرح لي أحد معنى كلمة الاضطهاد. فالبعض يسيطرون بواسطة العنف، والبعض الآخر سيئنون خاضعين لنزواتهم. هذا ما نلاحظ سيادته بيننا. ولكن لا أفهم كيف سينطبق هذا الأمر على المتوحشين الذين سيكون من الصعب جدا جعلهم يفهمون معنى العبودية والسيطرة. فيمكن لأحدهم أن يستحوذ على فواكه قطفها آخر، أو على طريدة قتلها آخر، أوعلى المغارة التي كان يستعملها آخر كملجأ. ولكن كيف أمكنه أن ينجح دوما في عدم الخضوع، وما طبيعة قيود التبعية بين أناس لا يملكون شيئا؟ فإذا عذبت في مكان ما، فما الذي يمنعني من الذهاب لمكان آخر؟ هل يوجد أحد أقوى مني وهو في نفس الوقت قاس وكسول للغاية وجد متوحش ليجبرني على تلبية حاجياته دون أن يبذل أي مجهود؟ فعليه أن يحرسني حتى لا أغيب عن نظره لحظة واحدة، وأن يقيدني بكل عناية أثناء نومه خوفا من أن أفر أو أن أقتله، أي أنه مجبر على تعريض نفسه إراديا لعناء أكبر من ذلك الذي يريد تجنبه، وأكثر من الذي يتسبب فيه لي. وبعد ذلك، فهل سيضعف تيقظه في لحظة ما؟ هل سيدفعه صوت مفاجئ إلى الالتفات جهته؟ آنذاك سأخطو عشرين خطوة في اتجاه وسط الغابة، وتتكسر قيودي ولن يراني طيلة حياته أبدا.

خطاب في أصل اللامساواة، غارنيي فلاماريون، 1971، ص.203.

VII.3. قِيمَةُ الإنْسَانْ كذاتٍ حُرةٍ

روسو

سيقال إن الطاغية يضمن لرعاياه الطمأنينة المدنية. ليكن ذلك. لكن ما الذي يربحونه من هذا الأمر إذا كان طموحه وجشعه اللامحدود يجلبان لهم الحروب، وإذا كان تنكيد وزرائه يزعجهم أكثر من الإزعاج الذي تسبب لهم فيه الفتن؟ ما الذي يربحونه إذا كانت هذه الطمأنينة نفسها هي جزء من بؤسهم؟ فالناس يعيشون مطمئنين في الزنازن أيضا. هل يكفي ذلك ليحس المرء أنه في حالة جيدة؟ كان اليونانيون يعيشون مطمئنين داخل مغارة سيكلوب في انتظار دورهم ليتم التهامهم (...)

إن تخلي المرء عن حريته يعني تخليه عن طبيعته كإنسان، وعن حقوق الإنسانية جمعاء، بل وعن واجباته. ليس هناك أي تعويض ممكن لمن تخلى عن كل شيء. إن التخلي عن الحرية غير متلائم مع طبيعة الإنسان، ويعني نزع كل صفة أخلاقية عن أفعاله وكل حرية عن إرادته. إنه اتفاق باطل ومتناقض ذلك الذي يشترط من جهة سلطة مطلقة، ومن جهة أخرى خضوعا بدون حدود. أليس واضحا أننا غير ملزمين بشيء تجاه الذي لنا الحق في أن نطالبه بكل شيء، ألا يؤدي هذا الشرط الوحيد، الذي لا مثيل له، وبدون مقابل، إلى بطلان العقد؟ فأي حق سيكون لعبدي ضدي، بما أن كل ما بحوزته هو في ملكيتي، وبما أن حقه هو حقي، فحقي هذا الذي هو ضدي أنا نفسي كلمة لا معنى لها.

حول العقد الاجتماعي، فلاماريون، 1966، صص.46-45.

VII.4. مِنَ الحُرِّيَةِ الطبيعيَّة إلى الحرّيَة المَدَنية

روسو

إن الانتقال من حالة الطبيعة إلى حالة المدنية يحدث في الإنسان تغييرا ملحوظا باستبدال الغريزة بالعدالة في سلوكه، وبإضفاء الطابع الأخلاقي على أفعاله وهو ما كان ينقصه سابقا. وفي هذه الحالة فقط يحل صوت الواجب محل الشهوة. كما أن الإنسان الذي لم يفعل، حتى تلك اللحظة، غير الاهتمام بذاته سيجد نفسه مجبرا على التصرف استنادا لمبادئ أخرى، والإنصات لعقله قبل الاستماع لميولاته. ومهما حرم نفسه في هذه الحالة من عدة امتيازات ذات الأصل الطبيعي، فإنه انتفع من أخرى أهم منها. فملكاته تمارس فعلها وتتطور. وأفكاره تتسع وأحاسيسه تكتسي نبلا متزايدا، ونفسه كلها تسمو إلى الحد الذي لا تجعله خروقات الظرف الجديد ينحط إلى أدنى مستوى الظرف الذي تولد منه. كان عليه أن يبارك باستمرار اللحظة السعيدة التي انتزعته إلى الأبد من أصله والتي جعلت منه كائنا ذكيا وإنسانا عوض حيوان غبي ومحدود.

لنختزل هذه المسألة في كلمات تيسر المقارنة: إن ما يفقده الإنسان بسبب العقد الاجتماعي هو الحرية الطبيعية وحقا لا محدودا في كل ما يحلو له فعله، في كل ما يمكنه تحقيقه، أما ما يربحه فهو الحرية المدنية وملكية كل ما يوجد في حيازته، وحتى لا يقع خطأ في التعويضات يجب التمييز ما بين الحرية الطبيعية التي لا تحدها إلا قوى الفرد وما بين الحرية المدنية التي تحدها الإرادة العامة، والتميز ما بين الحيازة التي ليست إلا نتيجة قوة أو حق المحتل الأول، والملكية التي لا تقوم إلا على أساس وثيقة وضعية. ويمكن أن نضيف إلى مكسب الحالة المدنية الحرية الأخلاقية التي وحدها تجعل الإنسان سيد نفسه حقا، لأن دافع الشهوة وحده يعتبر عبودية. أما

الامتثال للقانون الذي قمنا بسنه لأنفسنا فهو الحرية.

حول العقد الاجتماعي، غارنيي فلاماريون،

VII.5. الحرِيّةُ والمُواطَنَة(1)

كارل ماركس

يتم التمييز ما بين حرية الإنسان وحرية المواطن. لكن من هو هذا الإنسان الذي يتميز عن المواطن؟ في الحقيقة لا وجود لشخص آخر ما عدا عضو المجتمع البرجوازي. فلماذا سمي بإنسان ولماذا نعتت حقوقه بحقوق الإنسان؟ يجد هذا الأمر تفسيره في علاقة الدولة السياسية بالمجتمع البرجوازي، في طبيعة التحرر السياسي (...)

ما هو أساس الحرية؟ يقول البند السادس من الإعلان عن حقوق الإنسان والمواطن لسنة1791 بأن الحرية هي قدرة الإنسان على فعل ما لا يضر بالغير.

الحرية إذن هي الحق في فعل ما لا يضر بأي شخص آخر، كما أن الحدود التي يتحرك في نطاقها كل فرد دون أن يلحق الأذى بالغير هي محددة من قبل القانون مثلما يفصل سور بين حقلين. يتعلق الأمر بحرية الإنسان باعتباره مونادا منعزلا منطويا على نفسه (...)

إن التطبيق العملي لحق الحرية هو حق الملكية الخاصة. فما هو أساس حق الإنسان في الملكية الخاصة؟ يقول البند السادس عشر من دستور 1793: حق الملكية هو كون كل مواطن يتمتع ويتصرف حسب مشيئته بممتلكاته وبأرباحه وبثمرة عمله وبصناعته.

حق الملكية الخاصة هو إذن حق الفرد في التمتع والتصرف في ثروته بتلقائية دون أن يأخذ الغير بعين الاعتبار، وفي استقلال عن المجتمع. إنه إذن الحق في الأنانية. فهذه الحرية الفردية وما ينتج عنها هو ما يشكل قاعدة

المجتمع البرجوازي. وعبر هذه الحرية، يجد إنسانا في إنسان آخر حدا لحريته وليس تحقيقا لها (...).

حينما يتمكن الإنسان الفرد الواقعي من تملك المواطن المجرد، حينما يتحول من إنسان منعزل في حياته التجريبية وعمله وعلاقاته إلى كائن ممثل للبشر جميعا، حينما يتعرف على قواه الخاصة به باعتبارها قوى اجتماعية وينظمها باعتبارها كذلك، ولا ينعزل عن القوة الاجتماعية تحت غطاء السلطة السياسية، حينها فقط تتحقق الحرية الإنسانية.

المسألة اليهودية، ضمن صفحات مختارة، م.روبل، ريفيير، ص.165.

VII.6. الحرِّيةُ والمواطَنَة(2)

مونتسكيو

ليست هناك كلمة اكتسبت معاني مختلفة عديدة وأثرت على الأذهان بأكثر من طريقة مثل كلمة الحرية. فالبعض فهمها باعتبارها سهولة عزل من تم تمكينه من سلطة استبدادية، والبعض الآخر اعتقد أنها ملكة انتخاب من يجب عليهم الخضوع له، وآخرون فسروها على أنها الحق في التسلح والقدرة على ممارسة العنف، وآخرون اعتبروها الحظوة المتمثلة في خضوعهم لحكم حاكم من أمتهم أو لقوانينهم الخاصة. وفهمت بعض الشعوب الحرية ولمدة طويلة على أنها عادة إطلاق اللحى الطويلة. وآخرون أطلقوا اسم الحرية على شكل معين من الحكم واستثنوا أشكالا أخرى. أما الذين خبروا الحكومة الجمهورية، فقد أطلقوا اسم الحرية عليها، والذين تمتعوا بالملكية أطلقوه عليها. ونستنتج أن كل طرف أطلق اسم الحرية على الحكومة التي انسجمت مع عاداته أو ميولاته. وبما أنه في الجمهورية لا نستحضر كل وسائل الشرور التي نشتكي منها، وبما أن القوانين نفسها تتحدث عنها بشكل يخالف كثيرا حديث منفذي القوانين عنها والذين يتحدثون عنها

بشكل أقل، فإن الحرية تقرن بالجمهوريات وتبعد عن الملكيات. وأخيرا، وبما أن الشعب في الديمقراطيات يفعل تقريبا على ما يبدو ما يريد، تم وضع الحرية في هذا النوع من الحكومات، وتم الخلط بين سلطة الشعب وحرية الشعب. صحيح أن الشعب في الديمقراطيات يفعل على الأرجح ما يريد ولكن الحرية السياسية لا تكمن في أن يفعل الناس ما يريدون.

في الدولة، أي في المجتمع الذي تحكمه قوانين، تكمن الحرية فقط في أن يريد الناس فعل ما تجب إرادة فعله، وأن لا يجبرون على فعل ما لا تجب إرادة فعله.

يجب توضيح ما تعنيه كل من الاستقلالية والحرية. فالحرية هي الحق في فعل كل ما تسمح به القوانين، وإذا كان بإمكان مواطن أن يفعل ما تمنعه القوانين فسيحرم من الحرية، لأن الآخرين سيملكون أيضا هذه القدرة على خرق القوانين».

حول روح القوانين، غاليمار، 1970، صص.395-394.

7.VII. حُرِّيَةُ الشّعْبِ وسُلْطَةُ الشّعْبِ

مونتسكيو

ليس كافيا التطرق للحرية السياسية في علاقتها بالدستور، يجب تناولها

في ارتباطها بالمواطن.

قلت إنه في الحالة الأولى تتكون من فصل بين ثلاث سلط، ولكن في الحالة الثانية يجب النظر إليها من زاوية أخرى. وهي الأمن أو آراء الناس في أمنهم.

يمكن أن يكون الدستور حرّاً لكن المواطن يكون فاقدا للحرية. كما يمكن أن يكون المواطن حرّاً بينما الدستور لا يضمن ذلك.

في هذه الحالة، يكون الدستور ضامناً للحرية نظريا وليس فعليا، ويكون

المواطن حرا فعليا ولكن ليس دستوريا.

إن وجود القوانين الأساسية هو وحده الكفيل بضمان الحرية في علاقتها بالدستور. ولكن في العلاقة مع المواطن، فإن العادات والسلوكات، والأمثلة المحصل عليها بإمكانها العمل على ولادتها، كما يمكن لبعض القوانين المدنية أن تدعمها.

وبما أنه في معظم الدول تتعرض الحرية للإعاقة والعرقلة والتصفية ضداً على ما يطالب به الدستور، فإنه من المستحسن أن توجد قوانين خاصة في كل دستور على حدة باستطاعتها أن تساعد أو تعيق مبدأ الحرية الذي يمكن أن تتأثر به كل دولة.

تكمن الحرية الفلسفية في ممارسة الإنسان لإرادته أو على الأقل (إذا كان يجب الحديث عن جميع الأنظمة) في الاعتقاد بأنه يمارس تلك الإرادة. وتكمن الحرية السياسية في الأمن أو في الاعتقاد بأن هناك أمن.

هذا الأمن لا يهاجم بشدة إلا في الاتهامات العمومية أو الخاصة. إذن فحرية المواطن تتوقف على صلاح القوانين المكافحة للإجرام. حينما لا تضمن براءة المواطنين لا تضمن الحرية أيضا.

إنه انتصار للحرية حينما تستخرج القوانين المكافحة للإجرام كل عقوبة من الطبيعة الخاصة بكل جريمة، فيتم بذلك وضع حد للتعسف، ولا تنبع العقوبة أبدا من نزوة المشرع ولكن من طبيعة الجريمة نفسها، وهكذا يكف الإنسان عن ممارسة العنف على الإنسان.

حول روح القوانين، الكتاب 12، الفصل 4-1.

8.VII. حُرِّيةُ الصحَافَة

طوكفيل

لو أن أحدا دلني على موقف وسيط ما بين الاستقلال التام للفكر وعبوديته التامة، موقف آمل التمسك به، لتبنيته ربما بشكل نهائي. لكن من ذا الذي سيمكنني من ذلك؟ تنطلقون من حرية الصحافة ثم تتوجهون نحو النظام الأمني، فما الذي تفعلونه؟ إنكم تخضعون الكتاب في البدء للمحلفين، لكن المحلفين يبرؤونهم، وما كان مجرد رأي فرد منعزل يتحول إلى رأي البلد كله. إذن لازال الطريق طويلا. فتسلمون الكتَّاب للقضاة الدائمين، لكن هؤلاء مجبرون على الاستماع إليهم قبل إدانتهم. وهكذا يبوح الكتاب في المرافعة بما كانوا يخشون التعبير عنه كتابة دون التعرض للعقاب، وما يقال بشكل غامض في نص ما، يكرر في ألف نص آخر، لأن التعبير هو الشكل الخارجي للفكر، هو جسم الفكر لكنه ليس الفكر نفسه. فمحاكمكم تعتقل الجسم لكن الروح تظل طليقة وتنساب بحذق بين أيديهم. إذن لازال عملكم ناقصا، وهنا تسلمون الكتاب للرقابة. لكن أليست المنابر السياسية حرة؟

إن كلام رجل مؤثر، يتسلل وحده إلى داخل انفعالات برلمان صامت، له من السلطة ما يفوق الصراخ الغامض لألف خطيب. ومهما كانت المدة التي يتم الحديث فيها في مكان عمومي قصيرة، فإن ذلك يشبه الحديث في كل قرية وبشكل علني. لم يتبق لكم إذن إلا القضاء على حرية الكلام والكتابة. وفي هذه المرة ها أنتم تبلغون الهدف: لا أحد يتكلم. لكن ما هذه النتيجة الغريبة؟ انطلقتم من تجاوزات الحرية وها أنا أجدكم تحت أقدام طاغية.

حول الديمقراطية في أمريكا، ج1، 18/ 10، 1963، صص.116-115.

VII.9. الحرِّية والديمقراطِيَّة

روسو

لم توجد الديمقراطية الحقّة بالمرة، إذا كان الأمر يتعلق بالمعنى الدقيق والصارم لها. ولن توجد على الإطلاق. فأن تحكم الأغلبية وتخضع الأقلية لحكمها أمر مخالف للنظام الطبيعي. لا يمكن أن نتخيل الشعب مجتمعا بشكل دائم من أجل التفرغ للشؤون العامة. ونلاحظ بسهولة أنه لا يمكنه تأسيس لجان من أجل ذلك بدون أن يغير شكل الحكومة. ويمكنني بالفعل أن أفترض كمبدأ أنه حينما تكون وظائف الحكومة موزعة على عدة محاكم، تحصل التي بها أقل عدد من الموظفين عاجلا أم آجلا على أكبر سلطة، حتى وإن اقتصر السبب على سهولة صرف الأعمال.

وفضلا عن ذلك أليست هناك شروط صعبة لا يتحقق جمعها إلا بوجود حكومة الأغلبية هذه؟

أولا: دولة صغيرة جدا حيث يكون من السهل تجميع الشعب، وحيث يكون من اليسير على كل مواطن التعرف على الآخرين.

ثانيا: بساطة كبيرة في التقاليد التي تسبق القضايا المتعددة والنقاشات الشائكة.

ثالثا: قدر كبير من العدالة في المراتب والثروات، لأنه بدون هذا الأمر لن تدوم العدالة كثيرا في الحقوق والسلطة.

وأخيرا: انعدام الترف، أو وجود القليل منه، وذلك لأن الترف هو إما نتيجة للثروات أو يجعل الثروات ضرورية. فهو يفسد في نفس الوقت الغني والفقير، الأول بالملكية والثاني بالطمع. إن الترف يجعل الوطن رهينة الرخاوة والابتذال، وينزع عن الدولة كل مواطنيها بجعل بعضهم عبيدا لبعض، وجعلهم جميعا عبيدا للظنون. لهذا السبب جعل كاتب شهير الفضيلة كمبدأ للجمهورية لأن جميع هذه الشروط لا يمكنها الاستمرارية

بدون الفضيلة، ولكن بسبب عدم قيامه بالتميز الضروري، أخطأ هذا العبقري غالبا في الدقة وأحيانا في الوضوح حيث إنه لم يدرك أن السلطة السائدة لكونها هي نفسها في كل مكان، فيجب أن يسود نفس المبدأ في كل دولة حسب شكل الحكومة.

ولنضف أن الحكومة الأكثر عرضة للحروب الأهلية والقلاقل الداخلية هي الحكومة الديمقراطية أو الشعبية لأنه لا يوجد أحد يحاول بقوة وبكيفية مستمرة تغيير شكلها، أو المطالبة، بيقظة وشجاعة أكبر، بالحفاظ على شكلها الأصلي. على المواطن أن يتسلح بالقوة والثبات بالأخص في هذه الحكومة (...) إن حكومة وصلت منتهى الكمال لا تتلاءم مع طبائع البشر.

حول العقد الاجتماعي، الكتاب الثالث، الفصل الرابع

أقوال فلسفية

1. «وراء ظل الحرية القائمة على الاختيار، تنكشف الحرية الحقيقية القائمة على الهيمنة». ألان.

2. «إذا أردت فأنت حر. إذا أردت فلا تلم أحدا، ولا تشتكي من أحد. فكل شيء يحدث وفق إرادتك وإرادة الله في نفس الوقت». إبكتيت

3. «على كل مجتمع يدعي ضمان الحرية للناس أن يضمن لهم الوجود قبل ذلك». بلوم

4. «لكي نختار، علينا أن نفكر فيما يمكننا فعله، و نستحضر التبعات الإيجابية أو السلبية لما فعلناه سابقا، يتعين علينا أن نكون قادرين على التكهن والتذكر ». برغسون

5. «الحرية هي علاقة الأنا الملموسة بالفعل الذي تنجزه. وإذا كان هذا الفعل لا تعريف له، فذلك يعود لأننا أحرار». برغسون

6. «تظل الحرية وهمية إذا لم تعمم. فما هو موجود بالفعل هو القمع لأن التفتح والنمو يظلان من نصيب الأقلية» فورييه

7. «يشكل الحق والنظام الأخلاقي والدولة الواقع الإيجابي الوحيد للحرية». هيجل

8. «الحرية هي ملكة القيام بكل شيء من أجل السعادة الفردية دون أن يضر ذلك بسعادة الآخرين». هولباخ

9. «يمكن أن نعرف الحرية العملية بأنها استقلال الإرادة تجاه كل قانون ما عدا القانون الأخلاقي». كانط

10. «يشتق مفهوم الحرية من الواجب الأخلاقي اللامشروط». كانط

11. «مما لا شك فيه أن الحرية هي مبرر الوجود، إنه شرط القانون الأخلاقي... إن القانون الأخلاقي هو ما يجعلنا نتعرف على الحرية». كانط

12. «بالنسبة لي لا شيء مطلوب غير الحرية، بمعناها الأكثر براءة، أي تلك التي تقبل على استخدام علني للعقل في جميع الميادين». كانط

13. «عندما أقول أريد، فهذا لا يعني أن ثمة شيء يبدو لي ممتعا، بل يعني كذلك أنه يشكل موضوع اختياري... » كوندياك

14. «لا تقبل الحرية التقييد، بل إن القيود التي تحدها تمكنها أحيانا من توسيع إمبراطوريتها». لاكوردير

15. «ليست الحرية هي اختيار بين فعلين، إنها وضعية تميز الكائن ككل، والتي من خلالها يختار نفسه بنفسه». لافيل.

16. «يجب أن نكون حريصين على الواجب الرئيسي بالنسبة للعقول، ألا وهو الحفاظ على حريتها بل العمل على الزيادة فيها، لأن بفضل الاستعمال الجيد للحرية، يمكن أن يستحقوا سعادتهم». مالبرانش

17. «يشعر شخص بأنه حر أخلاقيا ، عندما يشعر بأن عاداته وإغراءاته لا تسيطر عليه، بل هو الذي يسيطر عليها». ميل

18. «الحرية هي الفضيلة الممكنة بالنسبة للذي يعرف الرذائل الضرورية للعبودية».ميشليه

19. «الحرية الحقة هي أن يستطيع الفرد فرض كل ما يريد على نفسه». مونتيني

20. « ما نسميه حرية هو استحالة اختزال ما هو ثقافي لما هو طبيعي». سارتر

21.« ضدا على المعنى المتداول، الذي يرى أن الحرية هي « أن نكون أحرارا»، يجب القول إن الحرية لا تعني «الحصول على ما نريده » ، بل تعني العزم على الإرادة، بما هي دالة على الاختيار» سارتر.

22.« نحن حرية تختار، لكننا لا نختار أن نكون أحرارا، نحن محكومون بالحرية». سارتر

23.«لا تلغي الحرية ضرورة الفعل، بل على العكس من ذلك هي أساس وجوده».سبينوزا

24.«تكمن الحرية الإنسانية التي يفتخر الجميع بامتلاكها في كون الناس واعين بشهواتهم وجاهلين بالأسباب التي تحددها». سبينوزا

25.« إن وهم الحرية مصدره الوعي بفعلنا، والجهل بالأسباب التي جعلتنا نقوم بهذا الفعل». سبينوزا

26.«الإنسان الحر، يعني ذاك الذي يعيش وفق مقتضيات العقل، ولا يكون مسيرا في سلوكه من طرف الخوف من الموت». سبينوزا

فهرس

تمهيد 9

I . تحديدات

1.I. تعريف (أندري لالاند) 9

2.I. المعنى العام (أندري لالاند) 9

3.I. المعنى السياسي والاجتماعي(أندري لالاند) 10

II . الحُرّيّةُ والفَرْد

1.II. حرِّيةُ الاختيَار خاصّيةٌ إنسَانيّة (ر.ديكارط) 13

2.II. الحرِّيةُ بين الطّبيعَة والمواضَعَة (ج.ج.رُوسُو) 14

3.II. الحرِّية والوَعْيُ بالذّات (ج.و.فردريك هيغل) 15

4.II. الحرِّية كاختيَار مطلَق (س.أ.كير كغارد) 16

5.II. الحُرِّيَة بين الطَّبع والشّخصيّة(هنري برغسون) 17

6.II. الفعلُ الحُرُّ والرّوحُ الإنسَانيّة (هنري برغسون) 18

7.II. الانسانُ مَحْكومٌ بالحريّة (جان بّول سارتر) 19

8.II. الحريَّة كَمَسْؤولِيّة (ج. ب.ساتر) 20

III . الحُرّيّةُ والإرَادَة

1.III. الاختيَارُ كفعْل إرَادِي(أرسطو) 23

2.III. الإرَادَةُ سِمَةُ الحَرِّيَة (إيبيكتيت) 24

3.III. الاختيَارُ كفِعْل إرادي (إيبيكتيت) 25

4.III. تجلِّيَاتُ الإرَادَة(1)(ر.ديكارط) 26

5.III. تجلِّيَاتُ الإرَادَة(2)(ر.ديكارط) 27

.6.III حُرِيَّةُ التفْكِيرِ والتّعْبير (إيمانويل كانط) 28

.7.III الإِرَادَةُ : من الحرِّيَةِ إلى الأفْعَالِ الحرَّة (فرانسوا ماري فولتير) 29

.8.III صُعُوبَةُ تحديد الفِعْلِ الحُرّ (هـ.برغسون) 30

IV . الحُرّيّةُ و المجتمع

.1.IV حُدُودُ الحرِّيّة (جون. لوك) 35

.2.IV الحرّية والعُبُودِيّة (ج.ج. رُوسُو) 37

.3.IV عَوائقُ الحُرِّية (إ. كانط) 38

.4.IV التَّرْبية علَى الحُرية (إ. كانط) 39

.5.IV الحرّية في محَكّ التاريخ البشري (أنجلز) 40

.6.IV سُلْطَةُ المُجتَمَع ومواجهَةُ الفردَانيّة (جون ستيوارت ميل) 41

.7.IV نحوَ الرّفْع من دَرَجَةِ الحريَّةِ الإنسانيّة (ويليام. رايخ) 43

.8.IV الحَيَاةُ اليومَيّةُ وردُّ الاعتبَار للحُرّيّة (لوفيفر) 44

.9.IV الحُرِيّةُ داخِلَ المجتمعِ الحدِيث (إريك فايل) 46

V . الحُرّيّةُ والواجب

.1.V الحرّيةُ بين الإرَادَةِ والضَّرُورَة (شيشرون) 49

.2.V الإرادةُ الحرَّةُ، الإرادةُ الأخلاَقيةُ (إ. كانط) 50

.3.V الاسْتقلاَليّةُ ميزَة العَقْلُ العَمَلِي (إ. كانط) 51

.4.V اسْتقْلاَلُ الإرَادَة (كانط) 52

.5.V الحُرّيةُ والسَّعْيُ نَحْوَ إثْبَاتِها (دَافيدْ هيُوم) 53

.6.V القُوَّةُ الدَّاخليّة والمَصيرُ الإنسَاني (جوهان كوتليب فخت) 54

.7.V حرّيتي : الوجْهُ الآخر لحرِّيَةِ الغَيْر (ميخائيل ألكسندر رونتش باكونين) 55

8.V الوجْهُ الحقيقِي للضَّرُورَة (جان بول سارتر)........ 56
9.V الحُرِيّةُ والحَتْمِيّة(بُولْ ڤاليري)........ 57
10.V اللاّشعُور واستِحَالَةُ الحُرِيّة (فرويد)........ 58

VI . الحُرّيّةُ والسِياسيَّة

1.VI حرّيّةُ الإنسَان تتجاوَزُ كلَّ سلطةٍ (إبكتيت)........ 61
2.VI الحرّيّةُ المَدنيَّةُ (طوماس هوبز)........ 61
3.VI وَهْمَ الاسْتبْداد المُتَنَوِّر(ديدرو)........ 63
4.VI الحرّيّةُ والاسْتبْدَاد(طوكفيل)........ 64
5.VI السُّخْريّةُ كنَقْدٍ للسُّلْطَة(بيير جوزيف برودون)........ 64
6.VI سِرُّ الهَيْمَنَة (لابويسي)........ 65
7.VI الحرّيّةُ الشخصِيّة والحُريّة السِيَاسيَّة (حنا أرنت)........ 66

VII . الحُرّيّةُ والحقّ والقَانُون

1.VII لاَحُرِّيّةٌ بدُونِ قَوَانِينْ (جون لوك)........ 68
2.VII نَقدُ الحُرِّيَة الطَّبيعيَّةْ(روسو)........ 71
3.VII قِيمَةُ الإنْسَانْ كَذاتٍ حُرةٍ(روسو)........ 71
4.VII مِنَ الحُرّيَة الطبيعيَّة إلى الحرّيَة المَدَنية(روسو)........ 72
5.VII الحريّةُ والمُواطَنَة(1)(كارل ماركس)........ 73
6.VII الحرِّيّةُ والمواطَنَة(2) (مونتسكيو)........ 74
7.VII حُرِّيَةُ الشَعْب وسُلْطَةُ الشَعْب (مونتسكيو)........ 75
8.VII حُرِّيَةُ الصحَافَة (طوكفيل)........ 76
9.VII الحرِّية والديمقراطِيّة (روسو)........ 77
أقوال فلسفية........ 79

التفكير في موضوع الحرية هو أصلا التفكير في الإنسان ككل، والعكس صحيح، من هنا نفهم الدلالة العميقة لما قاله غرامشي : عندما اعتبر أن السؤال "ما الإنسان؟"، هو في الأصل سؤال عن مصير الإنسان، أي "هل يمكن أن يتحكم ويسيطر الإنسان على مصيره الخاص؟" هل هو حر بما يكفي؟ وهل يمكن أن يصبح حرا أكثر، وبالتالي ما السبيل إلى تقليص الموانع، وتوسيع دائرة حريته؟

إن كل هذه التساؤلات تطرح، بشكل أو بآخر، إشكالا مركزيا : حدود الحرية، أو الإنسانية بين الحرية والإكراه.

إن شساعة مجالات التفكير في الحرية، جعلتنا نقوم باختيار منهجي، إذ صنفنا النصوص إلى محاور ثلاث : أولا، الحرية والفرد سواء داخل سياق إشكالي عام، الطبيعة والثقافة، أو تحديدا في إطار فاعلية الإنسان كشخص متميز بالإرادة. ثانيا، الحرية والمجتمع من منظور اجتماعي محض، حيث الإكراهات الاجتماعية السائدة بالضرورة، وقراءتها من زاوية أخلاقية انطلاقا من مفهوم الواجب. ثالثا، الحرية والسياسة سواء منظورا إليها في إطار قانوني، أو في فضاء السلطة ودواليب الدولة.

الثمن 30 درهما